RausyanFikr
Institute

Belajar Konsep Logika

Menggali Struktur Berpikir
ke Arah Konsep Filsafat

MURTADHA MUTHAHHARI

RausyanFikr Institute — BELAJAR KONSEP LOGIKA — MURTADHA MUTHAHHARI

Belajar Konsep Logika

Aksiologi atau Filsafat Nilai membahas tiga nilai kesempurnaan universal: nilai kebenaran (logika), nilai kebaikan (etika), dan nilai keindahan (estetika). Logika, karena kedudukannya yang penting dan mendasar, berada pada urutan pertama. Itu menandakan bahwa kebaikan dan keindahan adalah absurd, atau paling tidak kurang berarti, tanpa didasari oleh nilai kebenaran

. Untuk dapat mengidentifikasi sesuatu sebagai baik atau indah, kita memerlukan neraca kebenaran. Betapa banyak orang yang mencampuradukkan ketiga nilai tersebut. Sebagai akibatnya, terjadilah kesimpangsiuran dan kekacauan intelektual yang mengantarkan kehidupan umat manusia pada sebuah dilema paradoksal

.*Belajar Konsep Logika* mencoba membahas segala yang berhubungan dengan nilai kebenaran dan memberi kemudahan bagi yang ingin belajar memahami konsep logika.

Islamic Philosophy & Mysticism
www.sahabat-muthahhari.org
FB : Rausyan Fikr
Hotline SMS : 0817 27 27 05

ISBN 978-602-17363-6-4

Belajar Konsep Logika

Menggali Struktur Berfikir ke Arah Konsep Filsafat

MURTADHA MUTHAHHARI

بسم الله الرحمن الرحيم

BELAJAR KONSEP LOGIKA

MENGGALI STRUKTUR BERPIKIR KE ARAH KONSEP FILSAFAT

MURTADHA MUTHAHHARI

"Kita menerima kebenaran mutlak sebagai keniscayaan. Karena itu, kita percaya keterbukaan pemikiran. Kita menghargai pluralitas. Kita akan perjuangkan kebenaran mutlak dengan keterbukaan dan pluralitas."

www. Sahabat-muthahhari.org
FB: Rausyan Fikr
HotlineSMS: 081 72 72 705

BELAJAR KONSEP LOGIKA:
MENGGALI STRUKTUR BERPIKIR KE ARAH FILSAFAT

MURTADHA MUTHAHHARI

Diterjemahkan dari: *Asynai'i ba 'ulum-e I*slami karya Murtadha Muthahhari
Pernah diterbitkan Pustaka Zahra dengan judul Pengantar Ilmu-Ilmu Islam 2003

Penerjemah : IBRAHIM HUSEIN AL HABSYI
Penyunting Isi : EDY Y. SYARIF
Pemeriksa Aksara : WAHYU SETYANINGSIH
Desain Sampul : ABDUL ADNAN
Penata Letak : FATHUR RAHMAN

Diterbitkan oleh
RAUSYANFIKR INSTITUTE
Jln. Kaliurang km 5,6 gg Pandega Wreksa No. 1B
Yogyakarta, Telp/Fax : 0274 540161
Website : www.sahabat-muthahhari.org
Cetakan Pertama, Desember 2011
Cetakan Kedua, Jumada Tsani 1434H/ Mei 2013

Bekerjasama dengan

Yayasan Fatimah
Jl. Batu Ampar III No.14 Condet, Jakarta

ISBN : 978-602-17363-6-4

DAFTAR ISI

BAB IV

BAB V

BAB VI

BAB VII

BAB VIII

BAB IX

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB

ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	gh	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	w
ت	t	ذ	dz	ض	dh	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	`
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	h	س	s	ع	‘	م	m		

â = a panjang
î = i panjang
û = u panjang

PRAKATA PENULIS

Prakata yang tertera di bawah merupakan prakata Syahid Muthahhari dalam buku beliau berjudul *Asynai ba Ulume Islami*, yang merupakan buku besar tentang tujuh disiplin ilmu Islam yang dikenal sebagai Ulum Islami. Tujuh disiplin ilmu tersebut adalah Logika, Filsafat, Kalam, Irfan, Ushul Fiqh, Fikih, Hikmah Amaliyah. Naskah ini merupakan seri pertama dari Ulum Islami. (penerj.)

Apa itu Disiplin Ilmu Islam?

iranya sebelum memasuki topik utama yaitu Ilmu Islam, perlu saya berikan keterangan mengenai apa sebenarnya yang dimaksud Ilmu Islam, dan selanjutnya definisi tentang itu.

Ilmu Islam, nyatanya dapat didefinisikan dengan berbagai pola, yang masing-masing pola akan memiliki sesuatu sebagai subjek. Dengan demikian, subjek akan ditentukan dengan pola pendefinisian tadi. Berikut akan diterangkan pola-pola yang telah muncul untuk mendefinisikan Ilmu Islam.

1. Serangkaian ilmu yang membahas seputar agama islam, pokok maupun cabangnya, sekaligus hal-hal yang menjadi pendahuluan bagi pokok dan cabang tersebut, yaitu Alquran dan sunah. Seperti: ilmu *qira'ah*, ilmu hadis, Tafsir, *Kalam Naqli*, Fikih, *Akhlaq Naqli*.
2. Ilmu-ilmu yang tercantum di atas, ditambah serangkaian ilmu yang menjadi pendahuluan baginya. Seperti: Ilmu-ilmu linguistik Arab (*Sharaf, Nahwu, Lughah, Ma'ani, Bayan, Badi'*, dan sebagainya), ilmu *rijal*, ilmu *dirayah*, *Kalam Aqli*, *Akhlaq Aqli*, Hikmah Ilahiah, Mantik (Logika), dan *Ushul Fiqih*.
3. Disiplin-disiplin ilmu yang mempelajarinya, bagaimanapun juga, termasuk dalam kewajiban agama, walau sekadar wajib kifayah.[1] Nabi Saw bersabda, "Menuntut ilmu adalah wajib bagi Muslim laki-laki maupun perempuan."

Kita sadar bahwa serangkaian ilmu yang membahas seputar agama dan hal-hal yang menjadi pendahuluan bagi mereka, memang wajib untuk dipelajari dan dikaji, karena mengenali pokok agama (*ushuluddin*) merupakan kewajiban bagi setiap pribadi Muslim, sementara mengenali cabang agama (*furu'uddin*) merupakan wajib kifayah.

Mengenal Alquran dan sunah juga wajib, karena tanpa keduanya tak akan didapatkan pengenalan tentang pokok maupun cabang agama. Demikian pula disiplin-disiplin ilmu yang menjadi pendahuluan bagi serangkaian ilmu di atas, juga menjadi wajib berdasarkan prinsip *muqadimatu al wajib*.[2]

---

1 Wajib kifayah adalah kewajiban bersama bagi Muslim mukalaf (Muslim dewasa yang telah terbebani kewajiban syariat), yang apabila telah dilaksanakan oleh seseorang di antara mereka, yang lain terbebas dari kewajiban itu. [*peny.*]

2 Prinsip yang menyatakan bahwa suatu hal yang menjadi pendahuluan bagi hal wajib dengan sendirinya menjadi wajib pula. [*penerj.*]

Semestinya di kalangan ilmuwan Islam terdapat orang-orang yang menguasai disiplin-disiplin ilmu tersebut, bahkan orang-orang yang mengembangkannya.

Para ilmuwan Islam sepanjang empat belas abad, telah berusaha semaksimal mungkin untuk terus memperluas jangkauan ilmu-ilmu di atas. Dan sebagaimana yang nantinya akan menjadi jelas bagi kita, mereka telah mencapai kesuksesan yang menonjol sekali.

Kini kita menyatakan bahwa ilmu yang merupakan kewajiban bagi segenap umat Islam tidaklah terbatas pada apa yang telah disebutkan di atas, melainkan juga mencakup segala macam ilmu yang menjadi syarat atas terselesaikannya setiap kebutuhan masyarakat Islam.

Jelasnya, Islam merupakan agama yang tidak membatasi dirinya pada sejumlah petuah etis yang bersifat individual-personal, melainkan merupakan agama yang berusaha untuk membangun sebuah masyarakat sempurna. Apa saja yang dibutuhkan oleh masyarakat, Islam mewajibkannya.

Misalnya sebuah masyarakat membutuhkan dokter, maka menuntut ilmu kedokteran akan menjadi wajib kifayah. Artinya, harus terdapat dokter sebanyak yang dibutuhkan oleh masyarakat; jika tidak, maka setiap orang dalam masyarakat tersebut bertanggung jawab dan harus mencurahkan upayanya demi melahirkan dokter dalam jumlah yang mencukupi.

Begitu pula dengan ilmu pendidikan, politik, ekonomi, perdagangan, industri, dan sebagainya. Jika pada kondisi tertentu keterjagaan sebuah masyarakat Islam tergantung pada penguasaan terhadap tahap-tahap tertinggi dari teknologi—dalam "pengertian" yang ekstrem sekalipun—bahkan sampai

batas-batas itu juga Islam akan mewajibkan pengkajian terhadapnya.

Segala ilmu yang dibutuhkan oleh sebuah masyarakat Islam akan menjadi wajib kifayah bagi setiap pribadi untuk menuntutnya.

Berdasarkan definisi ketiga ini, Ilmu Islam akan mencakup mayoritas Ilmu Alam dan Ilmu Matematika yang dibutuhkan oleh masyarakat Islam.

4. Ilmu-ilmu yang—secara garis besar—berkembang di lingkup kebudayaan Islam, mencakup ilmu yang menurut Islam wajib atau bahkan haram sekalipun. Seperti, Astrologi dan beberapa ilmu lainnya.

Sebagaimana kita ketahui, jika ilmu yang mengkaji perbintangan menerangkan prinsip-prinsip yang bersangkutan dengan mekanisme benda-benda angkasa dan memprakirakan kejadian-kejadian yang diperhitungkan, seperti gerhana, cuaca, dan hal-hal semacam itu (astronomi), tetap merupakan disiplin ilmu yang dibolehkan oleh agama.

Sementara ilmu perbintangan yang mengkaji hal-hal di luar perhitungan matematis dan menjelaskan hubungan yang terselubung antara kejadian-kejadian kosmis dengan kejadian di bumi (astrologi), merupakan disiplin ilmu yang dilarang oleh agama. Meski demikian, kedua ilmu ini pernah berkembang di lingkup kebudayaan Islam.

Jelas bahwa terminologi Ilmu Islam telah digunakan untuk merujuk pada beberapa arti yang berbeda, yang sebagian dari arti tersebut lebih luas dari sebagian yang lain.

Ilmu Islam yang akan diterangkan dalam buku ini adalah apa yang dapat dimengerti berdasarkan definisi ketiga: ilmu-

ilmu yang, bagaimanapun juga, dianggap sebagai kewajiban agama serta memiliki masa lalu yang panjang dalam sejarah budaya dan peradaban Islam, juga mendapat penghormatan yang memadai di kalangan umat Islam karena telah membantu mereka menyelesaikan persoalan dan merupakan sarana demi menunaikan kewajiban-kewajiban tertentu dalam agama.

Harus disadari bahwa sesungguhnya budaya Islam merupakan sebuah budaya yang eksklusif di antara budaya-budaya yang tersebar seantero bumi; ia memiliki ciri dan gelora tersendiri.

Demi membantu kita mengenali budaya Islam sebagai budaya yang sedemikian hebat, maka kita harus memperhatikan animo (hasrat) yang mewarnai kebudayaan tersebut, arah gerak, serta nilai-nilai yang menonjol padanya.

Jika dalam beberapa hal di atas itu budaya Islam berbeda dengan budaya-budaya selainnya, itu merupakan tanda orisinalitas budaya Islam.

Tetapi mengambil keuntungan dari budaya sekitarnya sama sekali tidak bertentangan dengan orisinalitas budaya Islam, bahkan mustahil suatu budaya muncul tanpa menggunakan beberapa hal dari budaya-budaya sebelumnya. Lagi pula penggunaan itu sendiri memiliki dua cara yang berbeda: menelan sebuah budaya asing ke dalam lingkaran kebudayaan tersebut, atau menyerap hal-hal dari budaya lainnya, seperti sebuah sel hidup yang menyerap zat makanan dari benda-benda di sekitarnya.

Penyerapan budaya Yunani, India, Persia, dan sebagainya oleh budaya Islam merupakan contoh dari cara kedua.

Menurut penilaian para ahli sejarah budaya, budaya Islam merupakan salah satu dari budaya terbesar yang pernah muncul di muka bumi.

Tentunya budaya agung ini pertama kali dicetuskan oleh Nabi Muhammad Saw di kota Madinah. Layaknya setiap sel hidup yang mulai berkembang, budaya itu muncul secara diam-diam tanpa disadari oleh mereka yang berada di sekitarnya.

Perlu diingatkan bahwa Ilmu Islam secara keseluruhan dibagi menjadi dua: ilmu *aqli* (berkaitan dengan akal—*peny.*) dan *naqli* (berkaitan dengan nash-nash atau dalil-dalil Alquran dan hadis—*peny.*).

Kini Ilmu Islam kita gelar dengan Mantik (Logika) yang merupakan salah satu dari ilmu *aqli*.

Murtadha Muthahhari

PENGANTAR PENERJEMAH

Aksiologi atau Filsafat Nilai membahas tiga nilai kesempurnaan universal: nilai kebenaran (logika), nilai kebaikan (etika), dan nilai keindahan (estetika). Logika, karena kedudukannya yang penting dan mendasar, berada pada urutan pertama. Itu menandakan bahwa kebaikan dan keindahan adalah absurd, atau paling tidak kurang berarti, tanpa didasari oleh nilai kebenaran.

Untuk dapat mengidentifikasi sesuatu sebagai baik atau indah, kita memerlukan neraca kebenaran. Betapa banyak orang yang mencampuradukkan ketiga nilai tersebut. Sebagai akibatnya, terjadilah kesimpangsiuran dan kekacauan intelektual yang mengantarkan kehidupan umat manusia pada sebuah dilema paradoksal.

Kita semua tahu bahwa dunia kita lebih mirip rimba yang dihuni oleh binatang-binatang "modern" yang memasung akal dan mengumbar emosi serta nafsu sebagai tolok ukur. Jika kita tiba-tiba muak terhadap segala macam dogma yang sejak lama menjadi "menu langganan", maka itu hanya indikasi tentang "dahaga massal" akan suatu kejelasan, ya, kejelasan!

Lalu, bagaimana kita mendapatkan kejelasan di tengah kabut yang menyelimuti alam pikiran manusia? Apa yang secara substansial membedakan kita dari binatang, padahal mereka dan kita sama-sama makan, minum, tidur, bahkan mengadakan kontak seksual? Mengapa kita selalu dituntut lebih dari seluruh spesies di dunia ini? Mengapa kita harus percaya pada agama dan moralitas? Mengapa harus ada peraturan dan norma yang mengatur gerak dan diam kita?

Jawabannya, akallah yang membuat kita, sebagai manusia, harus mencari kesempurnaan. Jika ada orang yang keberatan menjadi "berakal", maka ia berarti "binatang langka". Jika ada yang menganggap akal tidak mampu memandu dan menentukan kebenaran, maka berarti ia telah menuduh Tuhan "tidak bijaksana" dan ia adalah seorang nihilis yang perlu dikasihani.

Hati, meski mampu memandu manusia menuju kesempurnaan, tak dapat dirumuskan.

Indra, karena keterbatasannya, hanya mampu menopang akal.

Dogma, atau "pernyataan sakral" seorang tokoh, adalah proposisi yang terdiri dari subjek dan predikat, yang harus dipastikan dan disimpulkan validitasnya melalui akal.

Logika, sebagai rumusan atau cara menggunakan akal, akan mengajarkan kita tentang definisi, induksi, deduksi, silogisme demonstratif dan keempat figurnya, serta pokok-pokok permasalahan penting seputar akal lainnya.

Itulah yang membuat saya "berani" memanfaatkan sisa kemampuan bahasa Persia yang saya peroleh selama tujuh tahun "numpang belajar" di Negeri Murtadha Muthahhari.

Semoga beliau yang sedang terbaring tenang di kota suci Qum itu sudi memaafkan beberapa kecerobohan yang dengan susah payah telah saya minimalkan dalam terjemahan ini.

Guna lebih menjaga keutuhan terjemahan ini, penerjemah merasa penting menjadikan sebuah "Daftar Istilah Logika" sebagai pedoman untuk lebih membantu dalam memahami seluruh terminologi Logika Muslim yang ada dalam buku ini, sekaligus merupakan apendiks bagi terjemahan ini, semoga berkenan di hati para pembaca yang budiman.

Penerjemah merasa berterima kasih atas bantuan dalam segala bentuk yang telah diberikan mereka:

Ummi Wardah Alkaff
Saleh Bagir
Muhsein "Bang" Labib
Abdillah Ba'abud
M.T. Ali Yahya
Ir. Bana Handaga

Tanpa bantuan mereka, rasanya sulit untuk menghadirkan terjemahan ini ke hadapan pembaca sekalian. Semoga Yang Mahakuasa membalas mereka dengan pahala yang setimpal. Amin.

Lawang, 5 Rabiulawal 1415 H / 12 Agustus 1994

Ibrahim Husein al Habsyi

BAB I
ILMU MANTIK

alah satu ilmu pengetahuan dari dunia luar yang kemudian masuk ke dalam lingkungan kebudayaan Islam telah mendapat penerimaan secara umum. Bahkan,—sebagai pintu masuk—dianggap sebagai salah satu dari ilmu agama, adalah ilmu mantik (logika).

Kata 'mantik' diterjemahkan dari teks Yunani. Pencetus serta penyusun ilmu ini adalah Aristoteles dari Yunani. Ilmu ini sangat meresap, menyebar luas, dan bertambah hingga mencapai batas kesempurnaan di kalangan kaum muslim. Mantik ala Aristoteles[3] yang paling besar yang terbukukan di kalangan umat Islam adalah *Mantiq al Syifa* karya Ibnu Sina[4]. Buku tersebut lebih tebal daripada buku *Logika* Aristoteles.

Teks Yunani, terjemahan Arab dan terjemahan lain logika Aristoteles[5] dapat juga dijangkau pada saat ini. Logika Aristoteles diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Hunain bin Ishaq, yang naskah terjemahan tersebut masih ada hingga saat ini. Para pengkaji yang mendalami bahasa Yunani, setelah membandingkan terjemahan Hunain dengan terjemahan-terjemahan lain, berkesimpulan bahwa terjemahan tersebut tergolong yang paling teliti.

Pada beberapa abad terakhir, logika Aristoteles mendapat serangan gencar dari Sir Francis Bacon[6] maupun Rene Descartes[7]. Mereka menganggap bahwa logika ini salah

3 Aristotle (384—322 SM) adalah seorang filsuf dan ilmuwan Yunani, murid dari Plato. [*peny.*]

4 Avicenna (980—1037) adalah seorang Muslim yang ahli Filsafat dan ilmu kedokteran. Nama aslinya adalah Abu Ali al Husain ibnu Abdullah ibnu Sina. [*peny.*]

5 Logika tradisional; Logika yang untuk pertama kalinya disusun oleh Aristoteles. [*peny.*]

6 Francis Bacon (1561—1626) adalah seorang filsuf asal Inggris yang merupakan salah satu pelopor pemikiran ilmiah modern. [*peny.*]

7 Rene Descartes (1596-1650) adalah seorang filsuf, ilmuwan, dan ahli

atau terkadang tak berguna hingga 2 atau 3 abad lalu. Pada saat itu dunia Eropa sedang kehilangan kepercayaan pada mantik dan serangan-serangan semacam itu mulai berkurang.

Sebaiknya kita tidak seperti golongan yang secara tutup mata menelan logika Aristoteles seutuhnya, ataupun seperti mereka yang juga secara tutup mata menolak habis-habisan. Kita harus melihat dan mengamati nilai yang dianggap sebagai logika Aristoteles bagi dirinya. Untuk itu, pertama-tama kita harus memberikan sebuah definisi, kemudian kita terangkan tujuan serta keuntungannya, sehingga nilai sesungguhnya menjadi jelas bagi kita.

Pada bab *qiyas* nanti, kita akan menukil kritikan-kritikan terhadap logika Aristoteles, kemudian kita jawab, lalu kita akan mengambil keputusan akhirnya.

Definisi Mantik

Defini *mantik* adalah 'aturan berpikir benar'. Artinya, hukum serta aturan *mantiqi* (logis) laksana perangkat yang mengukur argumentasi mengenai topik-topik ilmiah maupun filosofis, sehingga kesimpulan kita tidak sampai salah. Mantik bagi seorang ilmuwan atau filsuf seperti bandulan pengukur tegak lurus bagi tukang batu. Dengannya ia dapat mengukur tembok yang ia bangun ini, sudah tegak dan lurus ataukah belum.

Oleh karenanya, mereka mendefinisikan mantik sebagai 'alat berupa undang-undang atau aturan' karena mematuhi serta menjalankannya akan menjaga pikiran dari kesalahan dalam pemikiran.

Matematika asal Prancis yang sering disebut-sebut sebagai 'Bapak Filsafat Modern'. [*peny.*]

Keuntungan Mantik

Dari definisi mantik di atas, jelas bagi kita bahwa keuntungan mantik adalah menjaga pikiran dari kesalahan dalam berpikir. Akan tetapi, belum dijelaskan cara mantik menjaga terjadinya kesalahan dalam suatu pemikiran.

Pertama-tama sebaiknya terlebih dahulu kita berikan sebuah definisi bagi *fikr* (penalaran) menurut mantik. Karena bila tidak demikian, mantik sebagai alat pengukur (*falsumeter*) bagi *fikr* tidak akan jelas.

Fikr akan menghubungkan beberapa hal yang diketahui (*maklum*) untuk menghasilkan *maklum* baru dengan cara mengubah hal yang tak diketahui (*majhul*) menjadi *maklum*. Pada hakikatnya, *fikr* adalah bergeraknya pikiran, proses berpikir, yang bertolak dari sebuah target *majhul* menuju serangkaian *mukadimah* (premis) yang diketahui. Selanjutnya gerakan kembali dari *mukadimaat* (bentuk jamak dari *mukadimah—penerj.*) tersebut menuju target untuk mengubahnya menjadi *maklum*.

Oleh karenanya, mereka mendefinisikan *fikr* sebagai penyusunan *maklumaat* (bentuk jamak dari *maklum—penerj.*) untuk mengubah hal yang tak diketahui; merenungi hal yang rasional, untuk menyuling hal yang tidak diketahui; dan juga gerak dari arah dan ke arah *mukadimaat* menuju target.

Saat pikiran ingin menyusun *maklumaat*, maka pikiran tersebut harus memberinya bentuk (*form*) dan tata tertib tertentu. Artinya, hanya *maklumaat* dalam bentuk-bentuk tertentu saja yang dapat menghasilkan dan memberikan kesimpulan. Mantik menjelaskan cara-cara, aturan penyusunan, dan pembentukan ini. Mantik menyatakan

bahwa hanya *maklumaat* dalam bentuk-bentuk *mantiqi* saja yang dapat membuahkan kesimpulan.

Pada dasarnya, *fikr* menyusun *maklumaat* dan menjadikannya dasar demi menemukan hal baru. Ketika kita mengatakan bahwa mantik adalah 'aturan kerja' *fikr* yang benar, dan dari segi lain kita mengatakan bahwa *fikr* adalah 'gerak (pikiran)' dari *mukadimaat* menuju hasil (target), maka program kerja mantik adalah menunjukkan jalur gerak pikiran yang sebenarnya. Sementara itu, menunjukkan jalur berarti menertibkan dan dengan benar memberi bentuk pada *maklumaat* tadi. Jadi, kerja mantik adalah mengendalikan gerak pikiran saat berpikir.

Kesalahan Pikiran

Pikiran saat melakukan *fikr* dan menjadikan sebagian hal *mukadimah* bagi hal lain, melakukannya dengan kemungkinan benar adalah kesalahan. Sumber atau penyebab kesalahan tersebut merupakan salah satu dari dua hal di bawah ini:

1. Hal-hal yang dijadikan sebagai dasar (*mukadimah*) dan dianggap sebagai *maklum*, pada dasarnya salah.
2. Susunan dan bentuk yang diberikan pada *mukadimaat* adalah salah walaupun si *mukadimaat* tersebut benar.

Sebuah argumentasi di alam pikiran bagaikan sebuah bangunan. Suatu bangunan akan menjadi sempurna kalau di samping bahan-bahannya, bentuk bangunan tersebut juga didasarkan pada teori-teori yang benar. Apabila salah satu dari dua hal di atas belum terjamin, bangunan tersebut tidak akan dapat menghasilkan kepercayaan.

Sebuah contoh, kalau kita katakan, "Socrates adalah manusia" dan "Setiap manusia bertindak zalim", maka "Socrates bertindak zalim". Argumentasi semacam ini benar dari segi bentuknya, akan tetapi dari segi materi (premisnya) terdapat kesalahan. Yaitu saat kita menyatakan bahwa "Setiap manusia bertindak zalim".

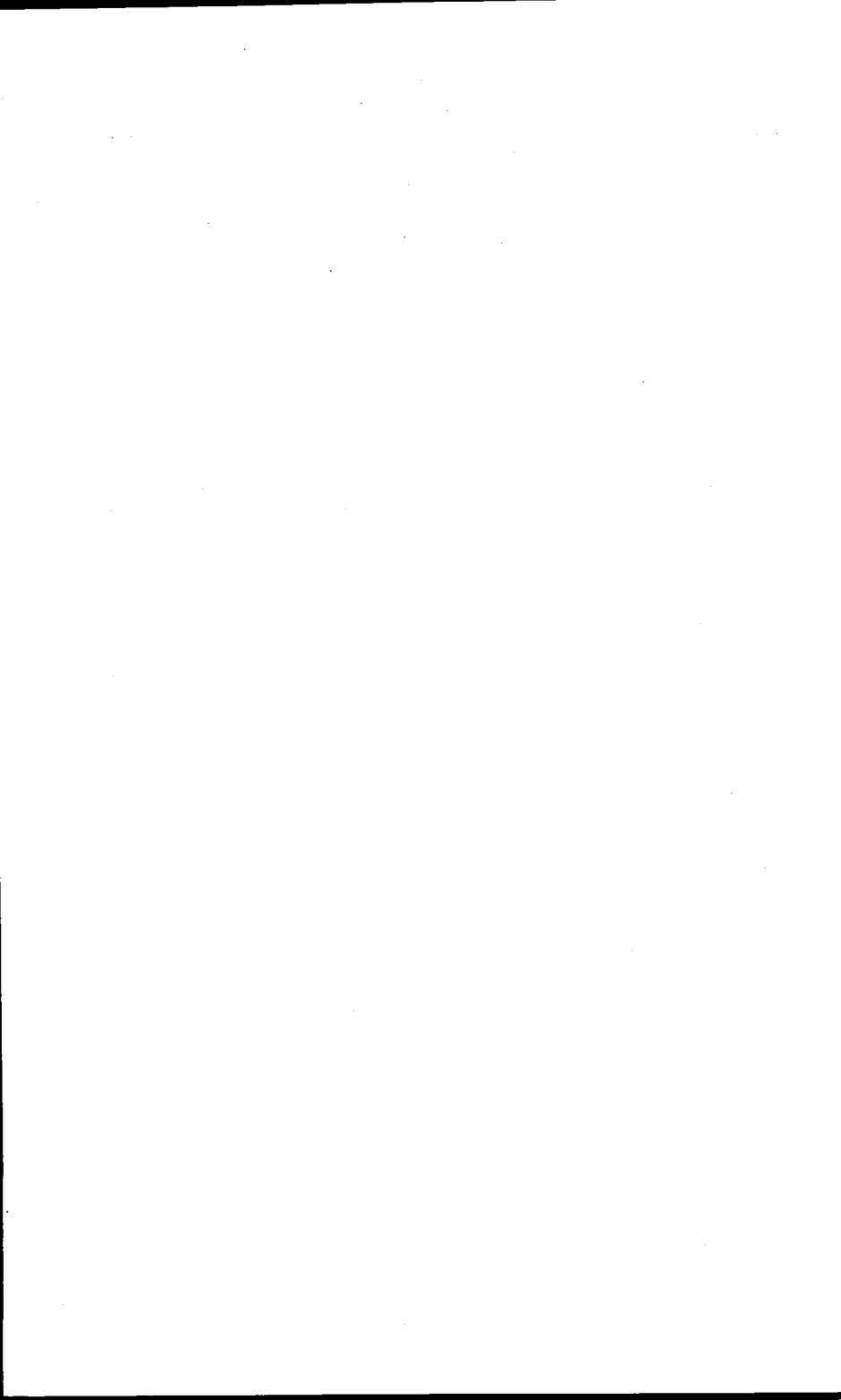
Kalau kita katakan, "Socrates adalah manusia" dan "Socrates adalah seorang ilmuwan", maka "Manusia adalah ilmuwan". Materi argumentasi di atas benar, akan tetapi bentuknya tidak *mantiqi*. Maka kesimpulannya pun salah, saat dikatakan, "Manusia adalah ilmuwan".

Hal-hal semacam ini akan semakin jelas pada pembahasan *qiyas*. yaitu tentang bentuk-bentuk terakhir yang tidak *mantiqi*.

Logika Aristoteles sebagai *falsumeter* (alat ukur—*peny.*) hanya berlaku untuk bentuk sebuah argumentasi saja. Hal ini tak dapat mengukur kesalahan dalam isi atau kandungan sebuah argumentasi. Oleh karenanya, logika Aristoteles disebut juga sebagai *mantiq shuri* (logika formal).

Lalu, adakah mantik yang dapat mengukur kesalahan dalam isi dan kandungan sebuah argumentasi? Hal ini akan kita bahas pada pembahasan *qiyas* nanti.

Dari seluruh hal di atas, dapat disimpulkan bahwa nilai logika Aristoteles terletak pada ke-*falsumeter*-annya bagi penalaran. Dengan kata lain, ia hanya merupakan alat ukur bagi bentuk argumentasi-argumentasi manusia. Namun, peraturan yang diajukan mantik untuk berargumentasi dengan benar akan menjadi jelas dengan mengkaji pembahasan-pembahasan mantik secara terperinci.

BAB II
SUBJEK (MAUDHU') MANTIK

ebelum mengetahui pengertian subjek (*maudhu'*) mantik, hal pertama yang harus diketahui adalah *maudhu'* itu sendiri. Setelah hal tersebut diketahui, kemudian haruskah setiap ilmu memiliki *maudhu'* tertentu, dan apakah *maudhu'* mantik itu sendiri.

Maudhu' setiap ilmu adalah suatu ilmu yang membahas subjek-subjek di sekitarnya. Setiap pembahasan ilmu tersebut, kalau kita amati, akan terlihat sebagai keterangan mengenai salah satu dari disposisi, kesan, atau hal-hal di sekitar *maudhu'* tersebut. Teks yang digunakan *mantiqiyun* (para ahli logika—*penerj.*) dan para filsuf untuk mendefinisikan *maudhu'* setiap ilmu adalah "suatu ilmu yang membahas *awaridh adz dzatiyyah*-nya."

Para ilmuwan tersebut—sebagai pengganti kata-kata disposisi, kesan, dan ciri-ciri—menggunakan kata-kata "padat" *awaridh adz dzatiyyah* (afeksi esensial). Adakah itu tanpa sebab? Tentu tidak. Mereka melihat bahwa disposisi maupun kesan yang dapat dikaitkan pada suatu hal, digolongkan menjadi dua, yaitu pertama, pada hakikatnya terkait pada diri (esensi) suatu hal tersebut; dan kedua, terkait pada hal yang memiliki kesatuan dengannya. Misalnya, kita ingin membahas disposisi manusia, mau tak mau karena ia memiliki kesatuan dengan hewan, maka berkumpul padanya ciri-ciri hewan.

Oleh sebab itu, digunakan kata *aradhi adz dzati* (bentuk tunggal dari *awaridh adz dzatiyyah—penerj.*) yang dengannya mereka memberi tanda definisi tersebut agar *awaridh al gharibah* (afeksi nonesensial) tidak masuk pada definisi di atas. Adapun apakah sebenarnya definisi *aradhi adz dzati* itu, berada di luar batas-batas pembahasan ini.[8]

8 Pemahaman universal (sifat, perilaku, dan sebagainya) yang tidak termasuk

Sekarang kita perhatikan, haruskah setiap ilmu memiliki sebuah *maudhu'* tertentu?

Suatu hal yang jelas bahwa hubungan antara permasalahan-permasalahan suatu ilmu tidak selalu serupa. Sekelompok permasalahan seperti satu keluarga dan kelompok lain juga seperti keluarga lain. Sekelompok keluarga mewujudkan sebuah marga, dan kelompok keluarga lain mewujudkan marga lain.

Misalnya serangkaian permasalahan aritmetika, hubungan mereka begitu dekat, layaknya sebuah keluarga. Sekumpulan permasalahan geometri pun seperti keluarga lain. Keluarga aritmetika dan keluarga geometri berdekatan serta merupakan bagian dari suatu marga besar yang dinamakan Matematika. Dengan demikian, jelaslah bahwa antara permasalahan-permasalahan suatu ilmu memang terdapat hubungan-hubungan tertentu.

Kini kita akan melihat, di manakah akar hubungan-hubungan tersebut? Bagaimana masalah-masalah aritmetika saling berhubungan begitu dekat hingga membentuk suatu keluarga, diberi nama, dan menjadi suatu ilmu tersendiri?

Terdapat dua pandangan menyangkut permasalahan di atas. *Pertama*, masalah-masalah suatu ilmu pada akhirnya membahas hakikat tertentu dan sekitarnya. Sebab kesatuan masalah-masalah aritmetika adalah pembahasan angka, ciri,

---

dalam esensi suatu individu disebut *awaridh al gharibah*, seperti berjalan pada manusia. Ketidakmampuan berjalan tidak mengurangi esensinya sebagai manusia, sedangkan pemahaman universal yang termasuk dalam esensi suatu individu disebut *awaridh al dzati*, seperti pemahaman benda, hewan, dan rasionalitas pada manusia. Bila pemahaman benda, hewan, dan rasionalitas tidak dimasukkan dalam esensi seseorang, maka ia tak bisa digolongkan sebagai manusia. [*peny.*]

dan efek-efek angka. Begitu pula masalah-masalah Geometri merupakan satu keluarga yang membahas sekitar pengukuran.

Hal yang menghubungkan antara pembahasan-pembahasan suatu ilmu adalah hal yang ilmu tersebut bahas, yakni *maudhu'* tadi. Kalau hal semacam ini tiada, maka hubungan satu masalah dari geometri dengan masalah lain darinya, dan hubungannya dengan suatu masalah dari fisika atau kedokteran, tidak akan jelas. Oleh karena itu, setiap ilmu harus memiliki suatu *maudhu'* tertentu, dan pemisahan satu ilmu dari yang lain disebabkan *maudhu'* tersebut.

Kedua, hubungan masalah-masalah suatu ilmu disebabkan kesan dan keuntungan yang dihasilkan dari mereka. Jika serangkaian pembahasan tidak berkisar pada satu *maudhu'* yang sama, yakni masing-masing pembahasan bersangkutan dengan *maudhu'* yang berbeda-beda namun masalah-masalah tersebut memiliki kesamaan dari segi kesan dan keuntungan, hal ini cukup untuk menjalin kekeluargaan antara mereka, sekaligus membedakan mereka dari masalah-masalah ilmu lain.

Tapi pandangan ini tidak benar. Sekumpulan masalah yang mendapat kesatuan dari kesamaan mereka pada kesan, keuntungan, dan tujuan, tak lain disebabkan keserupaan esensi di antara mereka. Keserupaan esensial pasti berdasarkan satunya *maudhu'*, yang mereka bahas *awaridh adz dzatiyyah*-nya.

Kini kita lihat, apakah *maudhu'* ilmu mantik itu sendiri? Ilmu mantik membahas di sekitar *maudhu'* apa?

Maudhu' mantik adalah *mu'arrif* dan *hujjah.* Mantik membahas masalah-masalah sekitar *mu'arrif* (definisi) atau mengenai *hujjah* (argumentasi). Cukup dengan mengetahui bahwa dalam setiap disiplin ilmu, dua proses tersebut secara

keseluruhan pasti berlangsung. Sebagian hal didefinisikan, dan diberikan argumentasi untuk serangkaian hukum. Sekali lagi, dalam setiap disiplin ilmu, dua proses ini pasti dijalankan. Ilmu mantik berusaha menunjukkan pada kita cara benar untuk mendefinisikan dan cara benar untuk berargumentasi. Pada pembahasan-pembahasan selanjutnya, kita akan lebih mengenal *maudhu'* ilmu mantik ini.

BAB III
TASHAWUR & TASHDIQ

antiqiyun muslim memulai pembahasan di dalam mantik dengan definisi *ilmu* dan *idrak* (keadaan merasakan, mencapai, mengetahui, menginsafi [sesuatu] yang diperoleh melalui indra, akal, dan batin—*peny.*). Hal ini kemudian dibagi menjadi dua, yaitu *tashawur* (konsepsi)[9] dan *tashdiq* (asensi [*assent*]; idrak yang diikuti dengan rasa "menghukumi", seperti pernyataan atau pengakuan sah/benar [yakin] atau sebaliknya—*peny.*)[10]. Secara keseluruhan, mantik pada dua cabang, yaitu cabang *tashawuraat* (konseptif) dan cabang *tashdiqaat* (asensif). Masing-masing dari *tashawur* dan *tashdiq* dibagi menjadi dua, yaitu

1. *Dharuri* atau *badihi* (ekstemporal; muncul dengan sendirinya—*peny.*)
2. *Nadzari* atau *iktisabi* (kontemplatif; melalui proses berpikir—*peny.*).

Tafakur (fikr) dan *istidlal* (argumentasi)—yang logika Aristoteles mengklaim mengajukan peraturan untuknya—dengan pikiran, akan menghasilkan *tashawuraat iktisabi* (konsepsi kontemplatif) dari sekian *tashawuraat badihi* (konsepsi ekstemporal), atau dijadikan dasar untuk menghasilkan *tashawuraat iktisabi* lebih banyak.

Selanjutnya, sejumlah *tashdiqaat badihi* (asensi ekstemporal) dapat menghasilkan *tashdiqaat iktisabi* (asensi kontemplatif). Dari *tashdiqaat iktisabi* itu, kemudian dihasilkan *tashdiqaat iktisabi* lainnya. Untuk itu, sebaiknya kita terlebih dahulu mendefinisikan ilmu atau idrak, *tashawur*, *tashdiq*, *badihi* atau *dharuri*, dan *iktisabi* atau *nadzari*.

---

9 Pemahaman yang belum terhukumi atau pemahaman tunggal. [*peny.*]

10 Pemahaman yang berhukum, yang biasa disebut sebagai pernyataan (*statement*), proposisi, atau kalimat berita. [*peny.*]

Ilmu dan Idrak

Manusia kerap mendapatkan suatu kondisi pada dirinya, yang terkadang dinamakannya dengan pengetahuan, ilmu, idrak, kesadaran, atau nama-nama seperti itu. Titik tolak ilmu dan idrak adalah *jahl* (ignoransi) atau "ketidaktahuan".

Saat kita melihat seseorang atau sebuah kota yang sebelumnya kita tak pernah melihatnya, kita pernah merasakan seketika pada diri kita dan bersama kita, ada suatu hal yang tidak bersama kita sebelumnya. Itulah gambaran-gambaran dari seseorang atau kota tersebut. Kondisi (negatif) pertama, saat kita belum memiliki gambaran-gambaran itu dinamakan *jahl*, sedangkan kondisi (positif) kedua, setelah kita memiliki gambaran-gambaran yang menghubungkan kita dengan hal-hal di alam luar disebut ilmu atau idrak. Dengan demikian, jelas bagi kita keserupaan pikiran dengan benda material dari salah satu segi, bahwa keduanya dapat menerima bentuk dan gambaran.[11]

Gambaran-gambaran pikiran dapat menghubungkan kita dengan hal-hal di alam luar, sekaligus memberikan pengetahuan tentangnya. Sementara gambaran benda material tidak demikian. Mengapa begitu? Apakah sebab perbedaannya? Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini ditanggung oleh filsafat, bukan mantik.

---

11 Dapat dikatakan di sini, barangkali yang dimaksud oleh Syahid Muthahhari adalah—yang kerap dikemukakan oleh para ahli logika—bahwa kalaupun pikiran (akal) itu merupakan sesuatu yang *imaterial* namun dapat disamakan dengan benda material dan segi "penerimaan bentuk" oleh keduanya. Dengan perbedaan, "penerimaan bentuk" oleh benda material, dengan sendirinya tak akan menghubungkan hal tersebut dengan benda-benda material lainnya. Sementara itu, "penerimaan bentuk" oleh pikiran adalah hal yang menghubungkannya dengan sekalian benda-benda material. [*penerj.*]

Jadi, ilmu adalah sebuah gambaran tentang *maklum* yang terdapat dalam pikiran. Dengan demikian, ilmu dan idrak didefinisikan sebagai "sebuah gambaran tentang sesuatu yang muncul pada pikiran". Adapun terbaginya ilmu menjadi *tashawur dan tashdiq*, karena ilmu (pengetahuan) kita mengenai suatu hal, ada kalanya—dengan pikiran—kita sekaligus menghukumi ada atau tidaknya hubungan antara suatu hal tersebut dan hal lainnya. Terkadang, ilmu (pengetahuan) kita tidak bersifat memutuskan (menghukumi) antara dua hal. Contoh kondisi pertama seperti ilmu kita bahwa "hawa itu panas", atau "hawa itu tidak panas", "kebenaran itu baik", "kebohongan itu tidak baik". Ilmu ini merupakan penghukuman (*judgement*) pikiran atas dua hal (terjadi hubungan hukum), kondisi penilaian pikiran inilah yang disebut *tashdiq*.

Akan tetapi, pikiran tidak senantiasa bersikap menghukumi karena terkadang hanya mengamati tanpa mengeluarkan hukum apa pun mengenainya. Pada saat pikiran bersikap menghukumi, penghukuman dan pemutusan tersebut dinamakan *tashdiq*. Yang dihukumi dinamakan *mahkum 'alaihi*, sedangkan yang menghukumi (yang *mahkum 'alaihi* dihukumi dengannya) dinamakan *mahkum bihi*.

Dengan kata lain, dua hal yang menghukumi pikiran di antara mereka berbeda dengan aksi penghukuman tadi. Gambaran-gambaran penghukuman yang dilakukan di antara mereka sebenarnya adalah *tashawur*.[12] Maka, saat kita menghukumi pada pikiran kita bahwa "hawa itu panas", hukum tersebut *tashdiq*, sedangkan "gambaran pikiran" (ide) mengenai "hawa" dan "panas" adalah *tashawur*.

12 Fragmen *mahkum 'alaihi* dan *mahkum bihi* dengan sendirinya merupakan *tashawur*, dan kondisi penghukuman yang terjadi atas mereka adalah *tashdiq*.

Pembagian ilmu menjadi *tashawur* dan *tashdiq*, pertama kali dilakukan dan diajukan oleh *hakiim* (orang bijak—*penerj.*) mulia Abu Nashr Muhammad bin Tarkhan al Farabi, yang kemudian diterima oleh *hukama* (bentuk jamak dari *hakiim*—*penerj.*) dan *mantiqiyun* berikutnya. Sementara itu, *mantiqiyun* era-era terakhir menjadikan pembagian ini sebagai pijakan dan memilah pembahasan mantik menjadi dua bagian, yaitu *tahswuraat* dan *tashdiqaat*. Pada masa sebelum itu, pembahasan mantik belum terpisah seperti ini.

Badihi dan Iktisabi

Istilah yang sering ditemukan dalam mantik maupun filsafat adalah *badihi* dan *iktisabi*. Masing-masing dari *tashawur* dan *tashdiq* terbagi menjadi *badihi* dan *iktisabi*. *Badihi* adalah *idrak* tak memerlukan *nadzar* atau *fikr*, sedangkan *iktisabi* adalah *idrak* yang memerlukan *nadzar* atau *fikr*. Dengan kata lain, *badihi* adalah yang *maklum* dengan sendirinya, adapun *iktisabi* adalah yang menjadi *maklum* melalui perantara hal atau hal-hal lain. *Badihi* adalah yang menjadi *maklum* tanpa memerlukan pemikiran, sedangkan *iktisabi* adalah yang menjadi *maklum* dengan membutuhkan pemikiran (*fikr*).

Sebagian orang berpendapat bahwa *tashawur* tentang panas dan dingin adalah pengetahuan yang tidak memerlukan pemikiran (*badihi*), sedangkan *tashawur* tentang jin dan malaikat membutuhkannya (*iktisabi*). Namun sebenarnya *tashawur* panas dan dingin tak berbeda dari segi itu dengan *tashawur* jin maupun malaikat. *Tashawur* panas dan dingin membutuhkan pemikiran seperti *tashawur* jin dan malaikat.

Perbedaan antara *tashawur* di atas, terletak pada *tashdiq* tentang wujud mereka. *Tashdiq* tentang wujud panas dan dingin tak memerlukan pemikiran, adapun *tashdiq* mengenai wujud jin atau malaikat membutuhkan pemikiran.

Tashawuraat (bentuk jamak dari *tashawur—penerj.*) *badihi* adalah *tashawuraat* jelas dan gamblang yang tiada lagi kekaburan mengenai wujud mereka. Adapun *tashdiqaat* (bentuk jamak dari *tashdiq—penerj.*), saat pikiran menghukumi dua hal, ada kalanya membutuhkan dalil untuk itu. Artinya, *tashawur* kedua hal tadi cukup untuk menghasilkan kepastian dan keyakinan bagi pikiran mengenai ada atau tidaknya hubungan di antara mereka. Namun terkadang tidak demikian, yakni harus ada dalil agar pikiran dapat menghukuminya.

Misalnya, bahwa "lima lebih banyak daripada empat". Hal itu tak membutuhkan pemikiran atau argumentasi, sedangkan 15 x 15 = 225 membutuhkan pemikiran dan argumentasi. Sebagaimana "berkumpulnya dua hal yang kontradiktif itu tak mungkin" adalah *tashdiq badihi*. Adapun "dimensi dunia ini terhingga atau tidak" adalah *tashdiq iktisabi*.

BAB IV

KULLI DAN JUZ'I

alah satu dari pembahasan mantik yang bersifat pendahuluan ialah pembahasan *kulli* (universal) dan *juz'i* (partikular; khusus). Pembahasan hal ini pertama-tama adalah pembahasan pada zatnya (esensial) yang berhubungan dengan *tashawuraat* dan pada tahap kedua, pada *aradh* (aksidental [*accidental*]; sifat) yang berhubungan dengan *tashdiqaat*.

Tashdiqaat—sebagaimana yang akan dijelaskan nanti—sebagai kelanjutan dari *tashawuraat*, dapat disifati dengan *kulli* atau *juz'i*. *Tashawuraat juz'i* adalah serangkaian gambaran yang tak dapat diterapkan kecuali pada satu hal. Pada *misdaq* (ekstensi; sesuatu yang darinya diambil pemahaman—*peny*.),[13] gambaran ini tak akan bermakna kata-kata seperti "berapa" atau "yang mana".

Seperti gambaran kita mengenai pribadi-pribadi tertentu, "Hasan", "Ahmad", "Mahmud"; gambaran-gambaran pikiran kita ini hanya dapat diterapkan pada pribadi yang bersangkutan. Adapun nama yang diberikan pada pribadi-pribadi tersebut dikatakan *ismu al kash*. Begitu juga dengan gambaran kita mengenai kota, negara, masjid, dan gunung tertentu. Keseluruhan gambaran tersebut adalah *tashawuraat juz'i*.

Pikiran kita, di samping *tashawuraat* di atas, memiliki serangkaian *tashawur* lain, beserta nama-nama untuk menunjukkannya. Seperti *tashawur* kita mengenai api, kota, gunung, dan sebagainya, yang untuk memahamkan *tashawuraat* itu kita menggunakan nama-nama yang disebut dengan *ismu al*

---

13 *Misdaq* (ekstensi) dapat didefinisikan sebagai hakikat (wujud) sesuatu yang kepadanya *mafhum* (pemahaman) bisa diterapkan. Misalnya hakikat (wujud) manusia, yang kepadanya bisa diterapkan pengertian (pemahaman) manusia atau hewan rasional. [*peny*.]

'aam. Serangkaian arti dan *tashawur* itu dinamakan *kulli* karena mereka dapat diterapkan pada hal-hal yang banyak, bahkan tak terhingga.

Biasanya dalam keseharian, kita banyak berhubungan dengan *juz'iyaat* (bentuk jamak dari *juz'i*), seperti "Hasan datang", "Teheran kota yang ramai", "Gunung Damavand gunung tertinggi di Iran". Adapun saat kita memasuki pembahasan-pembahasan ilmiah, kita kerap berhubungan dengan *kulliyaat* (bentuk jamak dari *kulli*), misalnya, "segitiga itu begini", "lingkaran itu begitu", "manusia memiliki dorongan yang demikian", "gunung berperan sebagai apa?", ataupun "kota seharusnya begini atau begitu".

Idrak yang *kulli* merupakan tanda perkembangan dan kesempurnaan manusia di antara makhluk bernyawa lainnya. Rahasia keberhasilan manusia—berbeda halnya dengan binatang—dalam menemukan teori segala sesuatu, membangun industri, dan membentuk kebudayaan dan peradaban, semua terpendam dalam *idrak kulli* (idrak universal). Sementara itu, mantik, yang merupakan sarana berpikir benar, bersangkutan dengan *juz'i* dan *kulli* tetapi porsi lebihnya adalah bagi *kulli*.

Nisab al Arba'ah

Hal yang harus diketahui adalah hubungan (relasi) yang mungkin dimiliki oleh suatu *kulli* dengan *kulli* lainnya. Ketika suatu *kulli*—saat disadari bahwa ia memiliki banyak *afrad* (sesuatu [kata] yang dapat mewakili gambaran yang ada di benak atau pikiran kita—*peny*.)—dibandingkan dengan *kulli* lain, yang juga memiliki serangkaian *afrad*, kondisi yang akan muncul adalah salah satu dari empat hubungan di bawah ini.

1. *Tabayun* (diferensi)
2. *Tasawi* (ekuivalensi)
3. *Umum wa khusus mutlaq* (implikasi)
4. *Umum wa khusus min wajhin* (asosiasi)

Ada kalanya masing-masing dari dua *kulli* tersebut tak dapat sama sekali diterapkan pada *afrad kulli* yang lain atau wilayah *kulli* pertama terpisah dari wilayah *kulli* kedua. Oleh karena itu, hubungan antara dua *kulli* di atas dinyatakan sebagai *tabayun*, sedangkan dua *kulli* tersebut dinyatakan sebagai *mutabayinain*.

Ada kalanya masing-masing *kulli* dapat diterapkan pada seluruh *afrad kulli* lainnya, sedangkan wilayah kedua *kulli* tersebut sama. Sementara itu, relasi antara mereka saat ini dinamakan *tasawi*. Dua *kulli* dengan hubungan *tasawi* ini disebut *mutasawiyain*.

Selain itu, salah satu dari dua *kulli* kadang kala dapat diterapkan pada seluruh *afrad kulli* lainnya ataupun dapat mencakup keseluruhan wilayah *kulli* kedua. Akan tetapi, *kulli* kedua hanya dapat diterapkan pada sebagian *afrad kulli* pertama. Dalam konteks semacam ini, relasi *umum wa khusus mutlaq* terdapat pada dua *kulli* di atas, sedangkan dua *kulli* tersebut dinamakan *'aam wa al khash mutlaq*.

Kadang-kadang, dua *kulli* tersebut, masing-masing dapat diterapkan pada sebagian *afrad kulli* yang lain dan memiliki "sebagian wilayah" yang sama. Di bagian lain, *kulli* pertama dapat diterapkan pada sejumlah *afrad* yang *kulli* kedua tidak dapat diterapkan padanya. Begitu pula sebaliknya, satu sama lain memiliki sebagian wilayah yang berbeda. Dalam kondisi ini, relasi antara dua *kulli* tersebut adalah *umum wa khusus min*

wajhin (dari satu segi), sedangkan dua *kulli* tersebut dinamakan *'aam wa al khash min wajhin.*

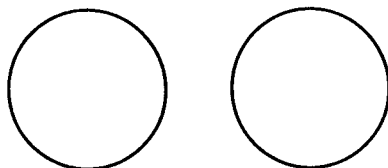
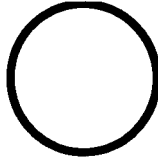
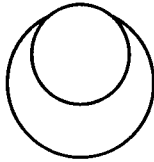
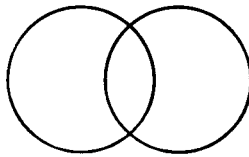
Keempat jenis hubungan di atas secara berturut-turut dicontohkan sebagai berikut.

Pertama (*tabayun*). Manusia dan pohon; tidak satu pun manusia yang pohon dan tidak satu pun pohon yang manusia. Pohon sama sekali tidak mencakup wilayah manusia dan sebaliknya.

Kedua (*tasawi*). Manusia dan dapat berpikir; seluruh manusia dapat berpikir, dan seluruh yang dapat berpikir itu manusia. Wilayah 'dapat berpikir' sama dengan wilayah manusia.

Ketiga (*umum wa khusus mutlaq*). Manusia dan hewan; seluruh manusia itu hewan, tetapi tidak semua hewan itu manusia—seperti kuda yang juga hewan tetapi bukan manusia—melainkan sebagian dari hewan itu manusia.

Keempat (*umum wa khusus min wajhin*). Manusia dan putih; sebagian dari manusia itu putih, sebagian dari yang putih itu manusia (orang kulit putih). Akan tetapi sebagian dari manusia bukan putih (orang kulit kuning, hitam, dan sebagainya), dan sebagian yang putih bukan manusia (salju yang putih tetapi bukan manusia).

Pada hakikatnya, dua *kulli* yang *mutabayinain* seperti dua lingkaran yang terpisah satu dari yang lain dapat digambarkan sebagai berikut.

Dua *kulli mutasawiyain* seperti dua lingkaran yang terletak persis di atas yang lain; yang satu diterapkan pada yang lain dengan sempurna. Hal ini dapat digambarkan sebagai berikut.

Dua *kulli 'aam wa al khash mutlaq* seperti dua lingkaran, yang satu lebih besar dan mencakup keseluruhan yang lebih kecil. Hal ini dapat digambarkan sebagai berikut.

Dua *kulli 'aam wa al khash min wajhin* seperti dua lingkaran yang saling memotong satu sama lain. Hal ini dapat digambarkan sebagai berikut.

Dengan demikian, terdapat empat relasi yang mungkin terjadi antara dua *kulli*. Relasi kelima mustahil ditemukan, seperti kalau kita bayangkan satu *kulli* sama sekali tidak mencakup *afrad kulli* kedua, tetapi pada saat yang sama *kulli* pertama mencakup keseluruhan atau sebagian *afrad kulli* kedua.

Kulliyaat al Khamsah

Kulliyaat al khamsah dianggap sebagai salah satu pembahasan yang bersifat permulaan, yang biasanya dibawakan oleh *mantiqiyun.* Pembahasan *kuliyaat al khamsah* sebenarnya berhubungan dengan filsafat, bukan mantik. Para filsuf membahasnya dengan terperinci dalam masalah *mahiyyah* (esensi).[14]

Akan tetapi dengan memerhatikan bahwa pembahasan *hudud* dan *ta'rifat* bergantung pada pengenalan terhadap *kulliyaat al khamsah, mantiqiyun* menjadikan pembahasan ini sebagai pendahuluan bagi *hudud*, dan terkadang *kulliyaat al khamsah* juga dinamakan dengan *madhkhal* atau *mukaddimah.* Selain itu, dikatakan pula bahwa setiap *kulli* yang dihubungkan dengan *afrad*-nya, kita telaah relasinya dengan *afrad*, maka relasi tersebut tak akan keluar dari lima kondisi di bawah.

1. *Nau'* (spesies).
2. *Jins* (genus; jenis).
3. *Fashl* (pembeda).
4. *Aradh al 'aam* (sifat umum).
5. *Aradh al khash* (sifat khusus).

Hal itu disebabkan terkadang suatu *kulli* adalah "keseluruhan esensi"[15], "sebagian dari esensi", atau "di luar esensi" *afrad*-nya, dan "sebagian dari esensi" terkadang "lebih luas" dari esensi *afrad*-nya,[16] dan kadang-kadang "sama dengan" esensi *afrad*-nya.[17]

---

14 Salah satu topik pembahasan filsafat. [*penerj.*]
15 *Nau'.*
16 *Jins.*
17 *Fashl.*

Demikian juga halnya dengan yang "di luar esensi". Ada kalanya "lebih luas" dari esensi,[18] ada kalanya "sama dengan" esensi *afrad* tersebut.[19] Masing-masing dari pembagian ini dicontohkan sebagai berikut:

Nau' (spesies). Seperti manusia, arti dari "manusia" menjelaskan keseluruhan esensi *afrad*-nya; tiada hal dari esensi *afrad* manusia yang tidak dikandung oleh "arti" dari "manusia", sama halnya dengan arti "garis", misalnya, menjelaskan dan mengandung keseluruhan dari esensi *afrad* garis.

Jins (genus). Seperti hewan, arti dari "hewan" hanya menjelaskan sebagian dari esensi *afrad*-nya, karena *afrad* hewan seperti Zaid, Amir, kuda saya, kambing Pak Abbas, dan sebagainya, adalah hewan plus hal lain. Esensi mereka terbentuk dari hewan dan hal lain, seperti *natiq* (berasio) bagi manusia.

Demikian juga *kam* (kuantum), yang merupakan sebagian dari esensi *afrad*-nya; seperti garis, permukaan, dan volume. Kesemua itu adalah kuantum plus hal lain. Kuantum merupakan sebagian dari esensi mereka, bukan "keseluruhan" bukan pula "di luar" esensi mereka.

Fashl (pembeda). Seperti *natiq* (rasio), yang merupakan bagian lain dari keseluruhan esensi manusia. Contoh lain *fashl* adalah 'berdimensi satu yang bersambung' dan merupakan bagian lain dari esensi garis.

Aradh al 'aam. Seperti *masyi* (berjalan) yang di luar esensi *afrad*-nya. Berjalan bukanlah sebagian atau keseluruhan esensi mereka "yang berjalan" tetapi pada saat yang sama, berjalan terdapat pada mereka, berupa kondisi atau afeksi.

18 *'Aradh al 'aam.*
19 *'Aradh al khash.*

Itu pun bukan dikhususkan pada *afrad* suatu *nau'* tertentu, melainkan dimiliki oleh beberapa *nau'* dari hewan. Pada *nau'* apa pun ia diterapkan, pasti akan lebih luas dari esensi *afrad* *nau'* tersebut.

Aradh al khash. Seperti 'dapat menjadi heran', yang di luar esensi *afrad*-nya (*afrad* manusia itu sendiri) namun terdapat pada mereka sebagai kondisi atau afeksi. Akan tetapi, hal ini khusus bagi *afrad* suatu *nau'* (keseluruhan esensi) tertentu, yaitu *nau'* manusia.

BAB V
HUDUD DAN TA'RIFAT

embahasan *kulli* dan *juz'i* yang lalu adalah pendahuluan bagi pembahasan *hudud* dan *ta'rifat*, yakni yang mernjadi tanggung jawab pertama mantik. Mantik menjelaskan cara men-*ta'rif*-kan (mendefinisikan) sebuah "arti". Tanggung jawab kedua adalah menjelaskan cara memberi argumen untuk menetapkan sebuah tujuan tertentu. Sebagaimana kita ketahui bahwa bagian pertama bersangkutan dengan *tashawuraat*. Dengan demikian, suatu *majhul tashawuri* dijadikan *maklum tashawuri* berdasarkan beberapa *maklum tashawuri* lainnya.

Secara keseluruhan, men-*ta'rif*-kan segala sesuatu adalah menjawab pertanyaan "apa" mengenai mereka. Jika kita dihadapkan pada pertanyaan "apakah sesuatu itu", maka kita—saat menjawab—akan men-*ta'arif*-kan sesuatu itu.

Jelas bahwa saat menanyakan suatu *majhul* tertentu, di saat kita menanyakan ke-"apa"-an sesuatu, berarti esensi, hakikat, atau minimal batas pengertian hal tersebut masih *majhul* bagi kita.

Saat suatu hal masih merupakan *majhul* bagi kita, berarti kita tidak memiliki suatu *tashawur* yang benar mengenainya. Pertanyaan-pertanyaan seperti Apakah garis itu?, Apakah permukaan itu?, Apakah materi itu?, Apakah potensi itu?, Apakah kehidupan itu?, dan seterusnya mengindikasikan bahwa kita tidak memiliki sebuah gambaran yang lengkap dan sempurna mengenai itu semua, atau batasan-batasan pengertian hal tersebut belumlah jelas bagi kita. Hal tersebut membuat kita ragu mengenai sebagian *afrad*; masukkah mereka dalam *mafhum* (pengertian; pemahaman)[20] ini ataukah tidak?

---

20 *Mafhum* (pemahaman) adalah gambaran sesuatu pada akal yang diambil dari hakikat (wujud) sesuatu di luar akal. [*peny.*]

Kita menginginkan kejelasan yang mencakup seluruh *afrad* dan menangkal hal-hal di luar pengertian itu.

Sebagaimana kita ketahui, dalam setiap ilmu pengetahuan, sebelum membahas apa pun akan muncul kebutuhan agar diajukan serangkaian definisi untuk *mawadhi'* (bentuk jamak dari *mawadhu'—penerj.*) ilmu tersebut. Tugas mantik cabang *tashawuraat* adalah menunjukkan cara pendefinisian yang benar.

Pertanyaan-Pertanyaan

Di sini tepat sekali diingatkan bahwa pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh manusia mengenai hal-hal yang tak diketahuinya bukan dengan satu bentuk yang sama, melainkan dengan beberapa bentuk yang berbeda. Setiap bentuk cocok dengan tempatnya sendiri. Karenanya, kata-kata yang digunakan untuk bertanya sangat beragam pada setiap bahasa.

Setiap bahasa memiliki beberapa kata yang digunakan untuk bertanya. Beragamnya kata untuk bertanya menunjukkan beragamnya pertanyaan yang dapat diajukan. Hal ini menunjukkan beragamnya *majhulaat* (bentuk jamak dari *majhul—penerj.*) manusia. Setiap jawaban yang diberikan untuk setiap pertanyaan akan berbeda dengan jawaban untuk pertanyaan lain. Adapun bentuk-bentuk pertanyaan adalah sebagai berikut.

1. Pertanyaan mengenai ke-"apa"-an (esensi) dengan "apa".
2. Pertanyaan mengenai ke-"berada"-an (eksistensi) dengan "adakah".
3. Pertanyaan mengenai ke-"bagaimana"-an (kualitas) dengan "bagaimanakah".

4. Pertanyaan mengenai ke-"berapa"-an (kuantitas) dengan "berapakah" atau "berapa banyak".
5. Pertanyaan mengenai ke-"di mana"-an (tempat) dengan "di manakah".
6. Pertanyaan mengenai ke-"bila"-an (waktu) dengan "kapankah".
7. Pertanyaan mengenai ke-"siapa"-an (subjek) dengan "siapakah".
8. Pertanyaan mengenai ke-"yang mana"-an dengan "yang manakah".
9. Pertanyaan mengenai ke-"kenapa"-an (kausa) dengan "apakah dasarnya" atau "apakah gunanya".

Jelas sudah bahwa di saat kita memiliki pertanyaan mengenai suatu *majhul* yang beragam jenisnya dan dapat dipertanyakan dengan beberapa bentuk. Ada kalanya kita bertanya demikian.

Apakah X itu?
Adakah X itu?
Bagaimanakah X itu?
Berapakah X itu?
Di manakah X itu?
Kapankah X itu?
Siapakah X itu?
Yang manakah X itu?
Kenapa X itu demikian?
dan sebagainya.

Mantik tidak menjawab pertanyaan mengenai hal-hal di luar (eksternal), seperti yang di atas. Filsafat dan ilmu pengetahuan lainnya yang akan menjawab. Namun mantik

akan bersangkutan dengan jawaban-jawaban yang diberikan oleh filsafat atau lainnya; dengan tidak menjawab secara langsung tetapi menunjukkan cara benar untuk menjawabnya.

Pada hakikatnya, mantik juga menjawab salah satu dari ke-"bagaimana"-an di atas; yaitu ke-"bagaimana"-an cara berpikir benar. Ke-"bagaimana"-an ini dari jenis "bagaimanakah seharusnya" bukan "bagaimanakah adanya".

Dengan memerhatikan bahwa selain pertanyaan pertama dan terakhir, kesemua pertanyaan di atas dapat dipertanyakan dengan menggunakan "apakah". Maka, keseluruhan pertanyaan dapat diringkas menjadi tiga pertanyaan, yaitu

1. "Apa".
2. "Apakah".
3. "Kenapa".

Berdasarkan uraian di atas, jelas bahwa kalaupun mantik tidak mampu mendefinisikan sesuatu—yang merupakan tugas filsafat dan ilmu-ilmu lain—mantik ingin mengajarkan cara benar mendefinisikan suatu dan mengajarkan pada *Hikmah Ilahiyah* (*Sapientia Divinia*).

Had dan Rasm

Saat mendefinisikan sesuatu—kalau kita dapat mengenali zat (esensi) sesuatu tersebut, dapat mengenali dan menjelaskan bagian-bagian esensinya secara lengkap—yang terbentuk dari *ajnas* (bentuk jamak dari *jins*—*penerj.*) dan *fushul* (bentuk jamak dari *fashl*—*penerj.*) sesuatu yang didefinisikan, kita telah mendapatkan definisi dengan tingkat paling sempurna (*had al taam*). Adapun jika kita hanya mendapatkan sebagian dari esensi hal tersebut, tidak keseluruhannya, maka dinamakan *had al naqish*.

Ada kalanya kita tidak mendapatkan esensi hal itu sama sekali, tetapi hanya hukum-hukum atau sifat-sifat khususnya saja. Tujuan kita hanya menjelaskan batas-batas "arti" hal tersebut; bahwa arti tersebut mencakup dan menolak apa saja. Dalam kondisi semacam ini, kalau kita dapat mengenali hukum-hukum atau sifat-sifat khususnya secara sempurna, dan dapat membedakan hal itu dari hal-hal lain, dinamakan *rasm al taam*. Sebaliknya, kalau kita tidak dapat menjelaskan batas-batas itu dengan sempurna, dinamakan *rasm al naqish*.

Contohnya dalam mendefinisikan manusia dikatakan "Sebuah substansi yang berdimensi, berkembang, hewan, dan berasio". Hal ini dapat kita jadikan sebagai *had al taam*. Jika "Substansi berdimensi, berkembang, hewan, dan berasio", ini adalah *had al naqish*, "maujud (eksistensi) yang berjalan, tegak lurus, dan tumpul kukunya" merupakan *rasm al taam*, sedangkan "maujud yang berjalan" adalah *rasm al naqish*.

Di antara empat jenis definisi di atas, yang sempurna adalah *had al taam*. Namun sayangnya, para filsuf mengakui bahwa untuk mendapatkan *had al taam* segala sesuatu kita harus mengenali esensi segala sesuatu itu. Dengan kata lain tergantung pada penyusupan akal ke kedalaman zat sesuatu. Sementara itu, hal tersebut bukanlah sesuatu yang mudah.

Segala hal yang dianggap sebagai *had al taam* dalam mendefinisikan "manusia" dan sebagainya, tidaklah lepas dari "kelonggaran". Filsafat, yang bertanggung jawab dalam hal ini, telah menunjukkan sikap lemah (pesimis), otomatis aturan *mantiqi* mengenai *had al taam* akan kehilangan nilai. Oleh karena itu, sampai di sini akhir pembahasan mengenai *hudud* (bentuk jamak dari *had—penerj.*) dan *ta'rifat* (bentuk jamak dari *ta'rif—penerj.*).

BAB VI
QADHIYAH

ebelum penjelasan *tashdiqaat*, pertama-tama harus didefinisikan terlebih dahulu *qadhiyah* (proposisi), kemudian pembagiannya dan pembahasan hukum-hukumnya.

Definisi Qadhiyah

Sebelum mendefinisikan *qadhiyah*, terdapat pendahuluan yang harus diutamakan, yaitu yang menyangkut masalah "kata". Walaupun pada hakikatnya mantik tidak berhubungan dengan "kata", tetapi berhubungan dengan makna rasional suatu "kata". Setiap definisi, pembagian, dan hukum yang diajukannya berhubungan dengan makna "kata". Hal ini berbeda ilmu tata bahasa yang secara langsung berhubungan dengan "kata". Akan tetapi, pada saat-saat tertentu mantik perlu mendefinisikan dan membagi hal-hal seputar "kata". Pendefinisian dan pembagian "kata" yang dilakukan oleh mantik didasarkan pada maknanya, yakni "kata" tersebut didefinisikan dan dibagi dengan memerhatikan sisi maknanya.

Dalam istilah *mantiqiyun*, "kata" yang tertetapkan untuk suatu arti tertentu, menunjukkan suatu makna tertentu, dinamakan *qaul* (susunan suara [kata] yang mewakili arti tertentu—*peny.*). Seluruh "kata" yang kita gunakan dalam percakapan sehari-hari, saling menukar informasi, dan saling memahamkan maksud-maksud, adalah *aqwal* (bentuk jamak dari *qaul—penerj.*).

Jika suatu "kata" tak mengandung arti apa pun, "kata" tersebut dinamakan *muhmal* (indefinitif). Contohnya, "kuda" adalah *qaul* karena kuda adalah nama sejenis hewan, sedangkan "ukad" bukanlah sebuah *qaul*, melainkan *muhmal* karena tidak bermakna apa pun.

Qaul dibagi menjadi dua, yaitu *mufrad* (singular; kata tunggal) dan *murakab* (kompositif; susunan kata). Kalau *qaul* tersebut memiliki beberapa bagian dan masing-masing menunjukkan bagian tertentu dari arti, disebut *murakab*, kalau tidak maka *mufrad*.

Murakab terbagi menjadi dua, yaitu *taam* (lengkap/sempurna) dan *naqish* (diminutif). *Murakab taam* adalah yang mencakup dan menjelaskan maksud pembicara dengan sempurna. Misalnya, "Apakah engkau akan pergi bersamaku?", "Datanglah", "Zaid datang". Adapun *naqish* seperti "Air gula", tanpa diikuti oleh tambahan apa pun, sehingga pendengar akan menunggu tambahan dari pembicara, dan akan bertanya, "Air gula, kenapa?". Sementara itu, *murakab naqish* terkadang panjangnya mencapai satu halaman atau lebih, namun tetap tidak menjelaskan maksud pembicaraan dengan sempurna. Seperti, "Hari ini, jam delapan pagi saat saya memakai baju lengan panjang, tidak memakai jaket, naik ke atap, seketika saya melihat Tuan X, kawan saya...". Walaupun *murakab* tersebut begitu panjang lebar, pernyataan tersebut merupakan suatu *murakab* yang *taam*. Sementara itu, "udara dingin sekali", walaupun hanya terdiri dari tiga kata, telah menyampaikan maksud pembicaraan dengan sempurna. Hal ini merupakan suatu pernyataan yang sempurna.

Murakab taam pun kemudian dibagi menjadi dua, yaitu *khabar* (deklarasi/proposisi) dan *insya* (komposisi originatif). *Murakab taam* yang *khabar* adalah yang menceritakan suatu hakikat tertentu; yakni menceritakan hal yang telah, sedang, akan terjadi, selalu ada, atau akan selalu ada. Contohnya, "Saya tahun lalu telah pergi haji", "Saya tahun depan akan mendapat

gelar sarjana", "Saya sekarang masih sakit", ataupun "Air membeku karena turunnya suhu udara".

Murakab taam yang *insya* adalah *murakab* yang tidak menceritakan suatu hakikat tertentu, tetapi *murakab* tersebut yang mewujudkan suatu hakikat yang baru. Seperti, "Pergilah engkau", "Datanglah engkau", "Akankah engkau bersamaku?". Dengan *murakabat* (bentuk jamak dari *murakab—penerj.*) tersebut, kita dapat mengadakan, mewujudkan perintah, larangan, pertanyaan, ataupun tanpa menceritakan apa pun.

Dalam *murakab taam* yang *khabar*—karena menceritakan dan memberitakan mengenai sesuatu—ada kemungkinan berita atau narasi tersebut cocok dengan yang terjadi, mungkin juga tidak. Seperti ketika kita mengatakan, "Saya tahun lalu pergi haji", bisa jadi memang betul tahun lalu kita pergi haji dan *khabar* tersebut menjadi *shadiq* (benar), bisa juga tidak demikian dan *khabar* tersebut menjadi *kadzib* (bohong).

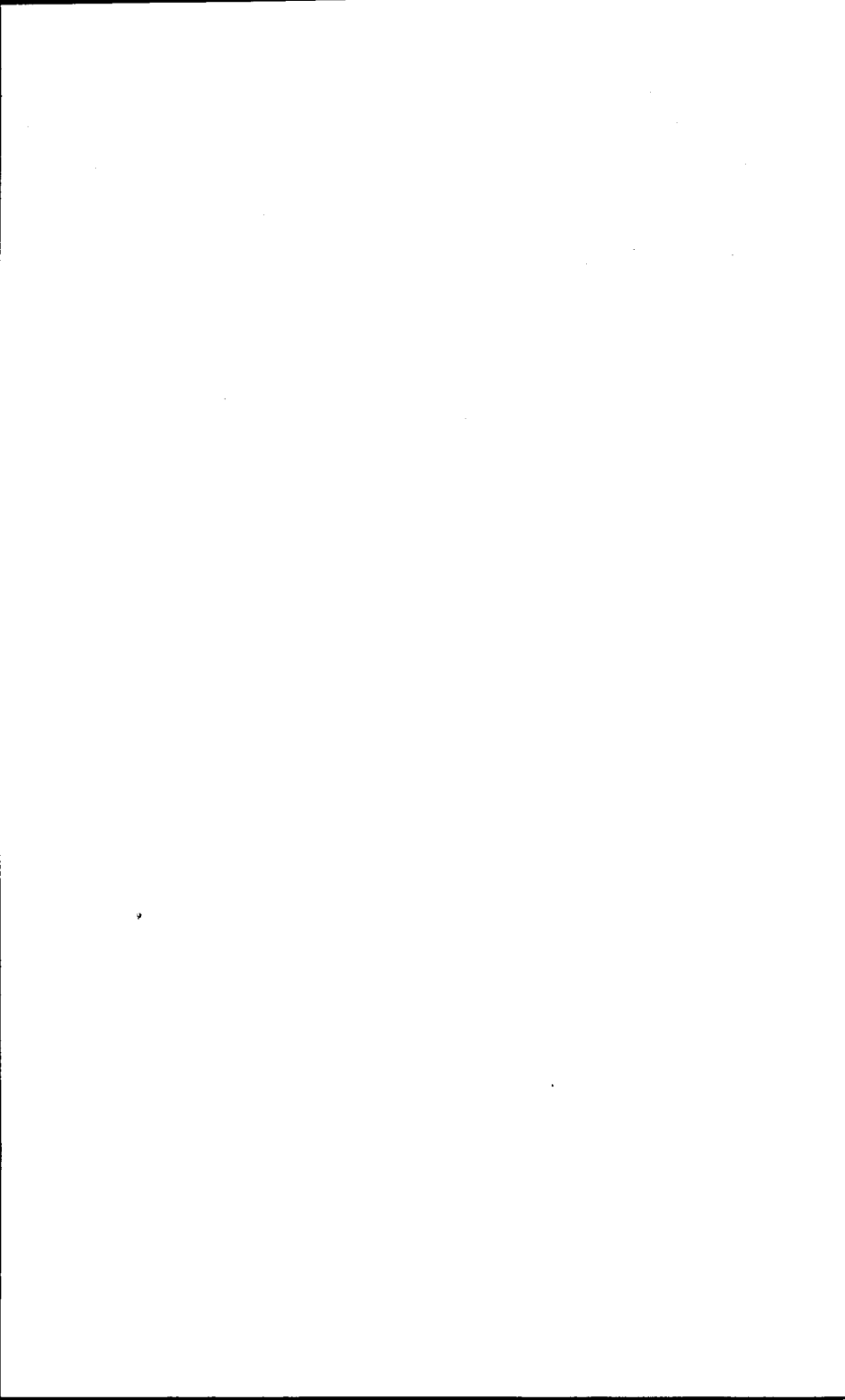
Adapun *murakab insya*—karena tidak menceritakan sesuatu, melainkan dengan sendirinya mengadakan suatu hal baru—tidak memiliki hal, yang cocok dengannya atau tidak, di alam luar. Dengan demikian, bagi *insya*, kebenaran atau kebohongan tidak memiliki arti apa pun.

Qadhiyah, di kalangan *mantiqiyun* adalah *murakab taam khabar* itu sendiri. Oleh karenanya, ketika mendefinisikan *qadhiyah*, mereka mengatakan bahwa "*Qaul* memiliki kemungkinan benar atau salah (bohong)."[21] Ketika dikatakan mungkin benar dan mungkin juga salah (bohong), berarti merupakan *qaul* yang *murakab*, bukan *mufrad*. *Murakab* yang *taam* bukan *naqish*

21 Dengan kata lain, *qadhiyah* adalah susunan kata (kalimat) sempurna yang menceritakan suatu kenyataan di masa lalu, masa kini, atau masa mendatang dengan kemungkinan benar atau salah, disebut juga dengan *khabar*. [*peny.*]

dan *taam* yang *khabar* bukan *insya*. Karena dalam *mufrad, murakab naqish*, dan *murakab taam insya*, benar atau salah (bohong) tak bermakna apa-apa.

Telah dikatakan bahwa mantik pada mulanya secara esensial, berhubungan dengan "makna", kemudian secara aksiden berhubungan dengan "kata". Sekalipun pembahasan kita hingga kini mengenai *qaul* dan "kata", tetapi maksud utamanya adalah "arti". Setiap *qadhiyah lafdziyah* (literal; terucapkan) yang tersusun dari "kata", sama adanya dengan satu *qadhiyah ma'kulah* (rasional) yang ada dalam pikiran (benak) kita. Sebagaimana "kata" "Zaid berdiri" dinyatakan sebagai suatu *qadhiyah*. Demikian halnya pengertian kalimat tersebut, yang ada di dalam benak kita, juga dianggap sebagai sebuah *qadhiyah*. "Kata" (*lafadz*) proposisi tersebut dinamakan *qadhiyah lafdziyah*, sedangkan pengertiannya, yang ada dalam benak kita dinamakan *qadhiyah ma'kulah*.

BAB VII
PEMBAGIAN QADHIYAH

erdapat beberapa pembagian *qadhiyah* sebagai berikut.

1. Pembagian dari segi *rabitah* atau *nisbah* (kopula; kata yang menghubungkan subjek dengan komplemen—*peny.*).
2. Pembagian dari segi *maudhu'* (subjek).
3. Pembagian dari segi *mahmul* (predikat).
4. Pembagian dari segi *sur* (kuantifikator; kata yang menyatakan jumlah—*peny.*).
5. Pembagian dari segi *jihah* (moda).

Hamliyah dan Syartiyah

Qadhiyah, dari segi *rabitah* dan "hubungan hukum" yang ada pada setiap *qadhiyah*, dibagi menjadi dua, yaitu *hamliyah* (proposisi kategoris) dan *syartiyah* (proposisi hipotesis). *Qadhiyah hamliyah* adalah proposisi yang terbentuk dari *maudhu'*, *mahmul*, dan *rabitah*. Kala membayangkan suatu *qadhiyah* dalam pikiran, kemudian *qadhiyah* tersebut kita *tashdiq*-kan (hukumi), terkadang dengan cara menjadikan satu hal sebagai *maudhu'* (subjek), menjadikannya pada alam pikiran sebagai dasar, kemudian hal lain lagi kita jadikan *mahmul* (predikat), menjadikannya pada alam pikiran kita seperti beban bagi *maudhu'*. Itulah *qadhiyah hamliyah*.

Dengan kata lain, dalam *qadhiyah hamliyah* kita menerapkan sesuatu untuk hal lain. Karena *maudhu'* dibebani oleh hal lain, maka terjadilah *nisbah* (hubungan) antara mereka (subjek dan predikat). Melalui *qadhiyah* tersebut hal itu terbentuk. Contohnya, "Zaid itu berdiri". Kata "Zaid" merupakan *maudhu'*, kata "berdiri" adalah *mahmul*, dan kata "itu" menunjukkan *nisbah*. Dengan demikian, kita telah menjadikan Zaid sebagai

dasar, kemudian kita bebankan "berdiri" pada Zaid. Kemudian kita adakan hubungan antara "Zaid" dan "berdiri". Dengan demikian, kita membentuk sebuah *qadhiyah*.

Maudhu' dan *mahmul* pada sebuah *qadhiyah hamliyah* merupakan dua unsur *nisbah*. Masing-masing unsur senantiasa merupakan *mufrad* (kata tunggal) atau *murakab naqish* (susunan kata yang tidak cukup untuk menjelaskan maksud pembicara dengan sempurna). Seperti kalau dikatakan, "Air gula itu sangat berguna", *maudhu'* kalimat ini (air gula—*peny.*) merupakan sebuah *murakab naqish*. Tak akan mungkin salah satu atau kedua belah pihak (subjek dan predikat—*peny.*) *qadhiyah hamliyah* terdiri dari *murakab taam* (susunan kata yang telah mencakup dan menjelaskan maksud pembicara dengan sempurna).

Jenis hubungan pada *qadhaya* (bentuk jamak dari *qadhiyah—penerj.*) *hamliyah* adalah hubungan kesatuan. Kalau kita katakan, "Zaid itu berdiri", sebenarnya kita telah menghukumi bahwa "Zaid" dan "berdiri" di alam luar telah membentuk kesatuan.

Akan tetapi saat kita membayangkan suatu *qadhiyah*, kemudian di dalamnya tidak dihukumi penerapan sesuatu untuk hal lain, tidak dibebankan satu hal pada yang hal lain, ketika muatan suatu *qadhiyah* menjadi syarat bagi kandungan *qadhiyah* lain, hal ini disebut *qadhiyah syartiyah*. Contohnya, "Kalau Zaid berdiri maka Amir duduk" atau "Zaid yang berdiri atau Amir yang duduk".[22]

Qadhiyah syartiyah memiliki dua bagian dan satu *nisbah* sebagaimana *hamliyah*. Meskipun demikian, terdapat

22 Dengan kata lain, *qadhiyah syartiyah* adalah *qadhiyah* yang terdiri dari, paling sedikit, dua *qadhiyah hamliyah* tempat kita menggantungkan kandungan salah satu *qadhiyah* pada muatan *qadhiyah* yang lain (menjadikannya syarat bagi kandungan *qadhiyah* yang lain). [*peny.*]

perbedaan dengan *hamliyah*. Dalam *syartiyah* masing-masing bagiannya berupa *murakab taam khabar* alias sebuah *qadhiyah* yang kemudian terjalin *nisbah* di antara *qadhaya* tersebut. Dari dua *qadhiyah* tadi tersusun sebuah *qadhiyah* yang lebih besar.

Sementara itu, *syartiyah* sendiri dibagi menjadi dua, yaitu *muttasilah* (*rabitah/nisbah*-nya dari jenis keseiringan—*peny*.) dan *munfasilah* (*rabitah/nisbah*-nya dari jenis keterpisahan dan pertentangan—*peny*.). Karena *nisbah* yang menghubungkan antara dua bagian *qadhiyah syartiyah* ini ada kalanya berupa "pengetahuan" dan "keseiringan", atau berupa "keterpisahan" dan "pertentangan".

Baik "penggabungan" maupun "keseiringan" berarti suatu bagian seiring dan bersamaan dengan yang lain. Bila bagian pertama ada, maka bagian kedua pun ada. Contohnya, "Setiap kali awan mengeluarkan kilat, maka suara halilintar pun akan terdengar" atau "Zaid berdiri, maka Amir duduk". Artinya, munculnya kilat beriringan dengan munculnya suara halilintar; dan duduknya Amir bersamaan dengan berdirinya Zaid.

Berbeda halnya dengan *nisbah* "keterpisahan" yang menyatakan bahwa antara kedua bagian *qadhiyah* ada jenis ketidakcocokan. Kalau bagian yang satu terpenuhi, bagian lainnya tak akan ada dan begitu pula sebaliknya. Misalnya, "Angka bila tidak genap maka ganjil", artinya tidak mungkin ada satu angka yang genap sekaligus ganjil.

Dalam *qadhiyah syartiyah muttasilah*, jelas bahwa didapatkan sejenis ketergantungan antara suatu bagian dengan yang lain. Seperti dalam contoh pertama, telah disyaratkan terdengarnya suara halilintar pada munculnya kilat. Akan tetapi dalam

munfasilah, *nisbah* dari jenis pertentangan, kelihatannya tidak disyaratkan satu bagian pada bagian yang lain. Pada dasarnya, disyaratkan satu bagian pada ketiadaan bagian yang lain. Seperti contoh pertama, kalau tidak genap maka ganjil, kalau tidak ganjil maka genap, kalau genap maka tidak ganjil, dan kalau ganjil maka tidak genap.

Telah menjadi jelas bahwa pada pembagian perdana, *qadhiyah* terbagi menjadi dua, yaitu *hamliyah* dan *syartiyah*. *Syartiyah* juga terbagi menjadi dua, yaitu *muttasilah* dan *munfasilah*. Selain itu, jelas pula bahwa satuan *qadhiyah* terkecil ialah *hamliyah* karena *hamliyah* tersusun dari *mufrad* atau *murakab naqish*, sedangkan *qadhiyah syartiyah* terbentuk dari beberapa *hamliyah* atau beberapa *syartiyah* yang lebih kecil.

Pada *syartiyah*, bagian pertama disebut *muqadam* (kondisi; *antecedent*) dan yang kedua disebut *tali* (konsekuensi). Pada *hamliyah*, unsur pertama adalah *maudhu'* dan unsur kedua adalah *mahmul*.

Maujibah dan Salibah

Selain pembagian *qadhiyah* di atas, juga dari segi *nisbah*, terdapat pembagian lain untuk *qadhiyah*, yaitu saat *nisbah*—baik kesatuan maupun pertentangan—ditetapkan atau dinafikan. Jika nisbah ditetapkan, maka *maujibah* (proposisi afirmatif/ positif), dan jika nisbah dinafikan maka *salibah* (proposisi negatif). Seperti "Zaid berdiri", dinamakan *hamliyah maujibah*; "Zaid tidaklah berdiri", dinamakan *hamliyah salibah*.

Sementara itu, "Kalau hujan cukup banyak maka hasil panen akan lebih banyak" adalah *syartiyah muttasilah maujibah*, dan "Kalau hujan tidak turun maka sungai akan kering"

disebut *syartiyah muttasilah salibah*. Bila dikatakan, "Angka bila bukan genap maka ganjil" adalah *syartiyah munfasilah maujibah*, sedangkan "Tidaklah kalau suatu angka tidak genap maka bukan angka" adalah *syartiyah munfasilah salibah*.

Mahsurah dan Ghairu Mahsurah

Hamliyah juga dapat dibagi dari segi *maudhu'*-nya. Hal ini karena *maudhu' hamliyah* bisa berupa *juz'i hakiki*,[23] suatu pribadi, atau suatu arti *kulli*. Kalau *maudhu'* pada sebuah *qadhiyah* berupa *juz'i* (gambaran yang secara rasional mustahil dapat diterapkan pada lebih dari satu ekstensi/*misdaq—peny.*), maka *qadhiyah* tersebut dinamakan *syakhsiyah* (proposisi singular), seperti, "Zaid telah pergi", "Saya pergi ke Makkah". *Syakhsiyah* sering digunakan pada percakapan sehari-hari namun tidak digunakan dalam ilmu pengetahuan. *Qadhiyah* yang digunakan dalam ilmu pengetahuan adalah jenis *qadhiyah kulliyah* (proposisi universal).

Kalau *maudhu' qadhiyah* tersebut adalah *kulli*, dapat dibagi menjadi dua lagi, yaitu *kulli* tersebut dituju karena keberadaannya sebagai hal yang *kulli*, karena *afrad*-nya, atau karena ia hanya merupakan kaca yang mencerminkan *afrad* saja.

Dengan kata lain, terkadang yang dituju oleh pikiran adalah keberadaan *kulli* sebagai hal yang *kulli*; dan kadang-kadang yang diinginkan oleh pikiran bukanlah *kulli* itu sebagai

23 Yang dijelaskan pada bab sebelumnya tentang *juz'i* adalah *juz'i hakiki*. Namun, di samping itu terdapat *juz'i idhafi* yang maksudnya adalah setiap pengertian yang berada di bawah sebuah pengertian yang lebih luas, boleh jadi pengertian tersebut *juz'i* pada hakikatnya ataupun *kulli*. Seperti "manusia" adalah *kulli* namun kalau dibandingkan dengan "hewan" maka ia adalah *juz'i idhafi*. [*penerj.*]

kulli, melainkan yang dituju adalah *afrad kulli* tersebut. *Kulli* hanyalah sebagai perantara untuk hukum yang ditujukan pada *afrad kulli*.

Perumpamaan bagi tujuan pertama seperti saat kita menengok cermin, dan yang kita perhatikan adalah cermin tersebut. Perumpamaan tujuan kedua seperti saat kita melihat cermin, namun kita memfokuskan perhatian pada wajah yang dipantulkan cermin tersebut.

Seperti kalau dikatakan, "manusia itu *nau*'", "hewan itu *jins*", jelas yang dimaksud dengan "manusia" dan "hewan" adalah keberadaannya sebagai *kulli* dalam pikiran. Akan tetapi saat dikatakan, "manusia tertawa" atau "manusia dapat menjadi heran", yang dimaksud adalah *afrad* manusia dan bukan manusia sebagai *kulli* dalam pikiran.

Qadhiyah bagian pertama yang *maudhu*'-nya adalah sifat dasar *kulli* tersebut, sebagai *kulli* dan berada dalam pikiran, dinamakan *qadhiyah tabi'iyyah* (proposisi natural). Seperti, "Manusia itu *kulli*", "Manusia itu *nau*'", "Manusia lebih khusus dari hewan", "Manusia lebih umum dari Zaid", dan sebagainya. Sementara itu, *qadhiyah* yang lain, *qadhiyah tabi'iyah*, hanya digunakan dalam filsafat dan teologi yang mengkaji mengenai esensi, sedangkan pada ilmu-ilmu lain, *qadhiyah* ini tidak digunakan.

Saat sifat dasar *kulli* dijadikan perantara untuk menghubungkan hukum pada *afrad*-nya. Ada kalanya seperti, "Sebagian manusia terburu-buru", "Seluruh manusia dilahirkan dengan fitrah bertauhid", "Sebagian dari manusia berkulit putih", dan sebagainya; yakni bersamaan dengan keterangan, seberapa banyak *afrad* yang dituju, sebagian atau keseluruhan.

Ada kalanya tanpa keterangan tentang jumlah, maka *qadhiyah* tersebut dinamakan *muhmalah* (proposisi indeterminatif). *Qadhaya muhmalah* tidak berharga pada ilmu-ilmu pengetahuan maupun filsafat. Mereka harus disamakan dengan *juz'iyah* yang *mahsurah* (proposisi partikular yang kuantitatif) seperti saat dikatakan "Manusia sifatnya terburu-buru", tanpa ditentukan sebagian atau keseluruhan manusia yang seperti itu.

Jika jumlah (kuantitas) *maudhu'* ditentukan, *qadhiyah* tersebut dinamakan *mahsurah* (proposisi determinatif). Jika keseluruhan *afrad* yang ditentukan, *mahsurah kulliyah* (proposisi determinatif universal). Jika sebagian *afrad* yang ditentukan, *juz'iyah* (proposisi determinatif partikular).

Dengan ini, *mahsurah* dapat dibedakan menjadi dua yaitu, *kulliyah* dan *juz'iyah*.[24] Karena setiap *qadhiyah* bisa jadi *majibah* atau *salibah*, maka *qadhaya mahsurah* pun terbagi menjadi empat bagian, yaitu

1. *Maujibah kulliyah*: "Setiap manusia adalah hewan."
2. *Salibah kulliyah*: "Tidak satu pun manusia yang batu."
3. *Maujibah juz'iyah*: "Sebagian dari hewan adalah manusia."
4. *Salibah juz'iyah*: "Sebagian dari hewan bukanlah manusia."

Empat jenis *qadhiyah* ini dinamakan dengan *mahsurat al arba'ah* (empat jenis *mahsurah*). *Qadhiyah* inilah yang digunakan pada ilmu pengetahuan, bukan *syakhsiyah*, *muhmalah*, ataupun *tabi'iyah*. Oleh karenanya, mantik lebih banyak membahas *mahsurat al arba'ah*.

Pada *qhadiyah mahsurah*, yang bertanggung jawab menunjukkan kuantitas *maudhu'*, sebagian atau keseluruhan, dinamakan *sur* (kuantifikator/*quantifier*) *qadhiyah* tersebut.

24 Segala macam *qadhiyah* yang bukan *mahsurah* adalah *ghairu mahsurah*. [*penerj.*]

Ketika dikatakan, "Seluruh manusia adalah hewan", kata "seluruh" merupakan *sur qadhiyah* tersebut, dan pada "Sebagian hewan adalah manusia", kata "sebagian" adalah *sur* pada *qadhiyah* tersebut. Pada "Tidak satu pun tumbuhan dapat berkembang pada ladang garam", "tidak satu pun" merupakan *sur qadhiyah* tersebut, sedangkan pada "Tidak sebagian pohon berkembang pada cuaca panas", "tidak sebagian" merupakan *sur* yang menunjukkan kuantitas *maudhu'* yang dituju.

Qadhiyah mempunyai serangkaian pembagian lain, seperti dibagi menjadi *muhassalah* dan *ma'dulah* (proposisi termodifikasi), atau menjadi *kharijiyah* (proposisi eksternal), *dzihniyah* (proposisi rasional), dan *hakikiyah* (proposisi riil).

Ada kalanya, *qadhiyah* dibagi menjadi *mutlaqah* (proposisi absolut) dan *muwajjahah* (proposisi modatif/relatif). *Muwajjahah* sendiri dibagi menjadi *dharuriyah* (proposisi kebutuhan/ *necessary*), *da'imah* (proposisi permanen), dan *mumkinah* (proposisi kemungkinan/*contingency*). Kemudian *syartiyah muttasilah* dibagi menjadi *hakikiyah*, *mani'atul jam'*, dan *mani'atul khuluw* yang dapat dicari keterangannya pada buku-buku mantik yang lebih terperinci.

BAB VIII
HUKUM-HUKUM QADHIYAH

ingga saat ini kita telah mendefinisikan dan mengklasifikasikan *qadhiyah*. Uraian tersebut menjelaskan bahwa *qadhiyah* tidak hanya dibagi dari satu segi saja, tetapi juga dapat dibagi berdasarkan beberapa segi yang berbeda.

Adapun hukum-hukum *qadhiyah*, sebagaimana keterangan yang diberikan pada bagian *mufradaat* (bentuk jamak *mufrad*—*penerj.*). Setiap *kulli* bila dibandingkan dengan *kulli* lain akan memiliki salah satu dari empat bentuk relasi (*nisab al arba'ah*). Begitu pun dengan dua *qadhiyah*. Ketika dibandingkan satu sama lain, kemungkinan akan memiliki bermacam-macam relasi. Antara dua *qadhiyah* dapat terjadi salah satu dari empat bentuk relasi berikut, yaitu *tanaqud* (kontradiksi), *tadhad* (kontrariasi), *dukhul tahta tadhad* (interferensi subkontrariasi), dan *tadakhul* (interferensi).[25]

Jika dua *qadhiyah* berdistribusi pada *maudhu'*, *mahmul*, dan segi-segi lainnya, kecuali *kam* dan *kaif*, maka dua *qadhiyah* tersebut dikatakan *mutanaqidhain* (kontradiktif). Misalnya, "Seluruh manusia itu hewan" dengan "Sebagian manusia bukan hewan".

Saat dua *qadhiyah* berdistribusi pada *kam*, dan berbeda pada *kaif* (sama dari segi kuantitas, namun berbeda dari segi kualitas), maka ada dua bagian. Jika keduanya *kulli*, dinamakan *mutadhadatain* dan jika keduanya *juz'i*, maka dinamakan *dakhilain*

25 Dalam relasi antar-*qadhiyah* ini, *mantiqiyun* tidak memerhatikan persamaan mereka pada *maudhu'*, *mahmul*, atau keduanya. Perhatian mereka tertumpu saat kedua *qadhiyah* tersebut memiliki *maudhu'* dan *mahmul* yang sama, lantas melihat perbedaan keduanya dari segi *kam* (kuantitas), yaitu *kulliyat* (universalitas) dan *juz'iyat* (partikularitas); dari segi *kaif* (kuantitas), yaitu *ijab* (afirmasi) dan *salb* (negasi), atau keduanya. Dua *qadhiyah* semacam itu dinamakan *mutaqabilain* (opositif), dibagi menjadi *mutanaqidhain*, *mutadhadatain*, *mutadakhilain tahta tadhad*, atau *mutadakhilain*.

tahta tadhad (interferensi subkontrariasi), seperti "Sebagian dari manusia tidak dapat menjadi heran".

Jika dua *qadhiyah* berdistribusi pada *kaif*, keduanya *maujibah* (afirmatif), atau keduanya *salibah* (negatif); dan bila berbeda pada *kam*, dinamakan *mutadakhilain* (interferensif), seperti "Setiap manusia dapat menjadi heran" dan "Sebagian dari manusia dapat menjadi heran". Selain itu, juga seperti "Tidak satu pun manusia yang bersirip" dan "Sebagian manusia tidak bersirip".

Sudah tentu, tidak mungkin kelima bentuk dari relasi di atas dapat digambarkan, misalnya berdistribusi pada *kaif* sekaligus bersatu pada *kam*. Hal itu tak mungkin terjadi karena sudah menjadi kesepakatan di atas. *Qadhiyah* tersebut bersatu dari segi *maudhu'*, *mahmul*, dan segi-segi lain, seperti tempat dan waktu. Jika dua *qadhiyah* semacam itu bersatu pada *kam* dan *kaif* sekaligus, yang ada hanyalah satu *qadhiyah*.

Hukum bagian pertama (*muntanaqidhain*) adalah kalau salah satu dari keduanya dipastikan benar, maka yang lainnya, dengan sendirinya, akan pasti salah (bohong). Juga dari kesalahan, salah satunya dipastikan kebenaran bagi yang lain. Artinya mustahil keduanya benar, atau keduanya salah (bohong). Kebenaran kedua *qadhiyah* semacam itu—yang tentu saja mustahil—dinamakan *ijtima'un naqidhain* (kombinasi kontradiktif), dan kesalahan keduanya—yang juga mustahil—disebut *irtifa'un naqidhain* (abolisi kontradiktif). Prinsip inilah yang terkenal dengan istilah *aslut tanaqudh* (prinsip kontradiksi) yang saat ini sering dibahas. (Misalnya, "Setiap A pasti B" kemudian dikatakan "Sebagian A bukan B"; bila salah satu dipastikan benar, maka yang lainnya pasti salah.—*peny.*).

Friedrich Hegel,[26] dalam beberapa kesempatan, menyatakan bahwa logikanya (Logika Dialektika) terbentuk berdasarkan pengingkaran terhadap dua prinsip kontradiksi, yaitu imposibilitas kombinasi kontradiktif dan imposibilitas abolisi kontradiktif. Dalam seri pembahasan filsafat, kita akan membahasnya.

Adapun hukum relasi kedua (*mutadhadatain*) adalah kebenaran salah satu memastikan kesalahan yang lain, namun kesalahan salah satu tidak memastikan kebenaran yang lain; mustahil bila keduanya benar, tetapi tidak mustahil keduanya salah.

Misalnya, "Setiap A pasti B" kemudian dikatakan lagi bahwa "Tidak satu pun A yang B". Tidak mungkin keduanya benar, yaitu setiap A pasti B sekaligus tidak satu pun A yang B. Tetapi mungkin saja keduanya salah, karena kemungkinan hanya sebagian A yang B, sedangkan sebagian lain dari A bukan B, sehingga pernyataan "Setiap A pasti B" dan "Tidak satu pun A yang B" menjadi salah.

Sementara itu, untuk relasi ketiga (*dakhilain tahta tadhad*) hukumnya adalah kesalahan salah satu menetapkan kebenaran yang lain. Adapun kebenaran salah satu, tak dapat menyalahkan yang lain; kalau keduanya menjadi salah satu, tak dapat menyalahkan yang lain. Kalau keduanya salah, itu mustahil; akan tetapi dimungkinkan juga bahwa keduanya benar.

26 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831), seorang filsuf berkebangsaan Jerman yang mencetuskan konsep dialektika. Hegel menggunakan terminologi dialektika bagi sistem filsafatnya. Menurutnya, evolusi ide-ide muncul melalui sebuah proses dialektika, yakni pertentangan dua konsep (tesis dan antitesis) yang menghasilkan cara pandang ketiga yaitu sintesis. Sintesis adalah kebenaran dalam tingkat yang lebih tinggi dari dua pandangan sebelumnya (tesis dan antitesis). [*peny.*]

Misalnya, "Sebagian dari A itu B" dan "Sebagian A tidak B". Tidak mustahil keduanya benar, tapi mustahil kalau keduanya salah karena bila "Sebagian dari A itu B" salah, berarti tidak satu pun A yang B. Bila begitu, maka "Sebagian A tidak B" berarti seluruh A pasti B.[27]

Relasi keempat yang terbentuk saat kedua *qadhiyah maujibah* atau *salibah* yang salah satunya *kulli* dan lainnya *juz'i*, memerhatikan satu poin dan akan menjelaskan segalanya. Demikian halnya karena dalam *qadhaya*—berbeda halnya dengan *mufrad*—*juz'iyah* selalu lebih umum hukumnya daripada *kulliyah*.

Pada kasus *mufrad* "Zaid" dan "manusia", misalnya, manusia *kulli* bagi Zaid, senantiasa lebih umum daripada Zaid. Akan tetapi dalam *qadhaya* berbeda sekali halnya. *Qadhiyah* "Sebagian dari A adalah B" lebih umum daripada *qadhiyah* "Seluruh A itu B", karena jika seluruh A itu B, maka sebagian A pasti B; tetapi kalau hanya sebagian A yang B, tidak harus seluruh A itu B.

Kebenaran *qadhiyah* yang lebih umum (*juz'iyah*), tidak mengharuskan kebenaran *qadhiyah* yang lebih khusus (*kulliyah*). Adapun kebenaran *qadhiyah* yang lebih khusus mengharuskan kebenaran *qadhiyah* yang lebih umum.

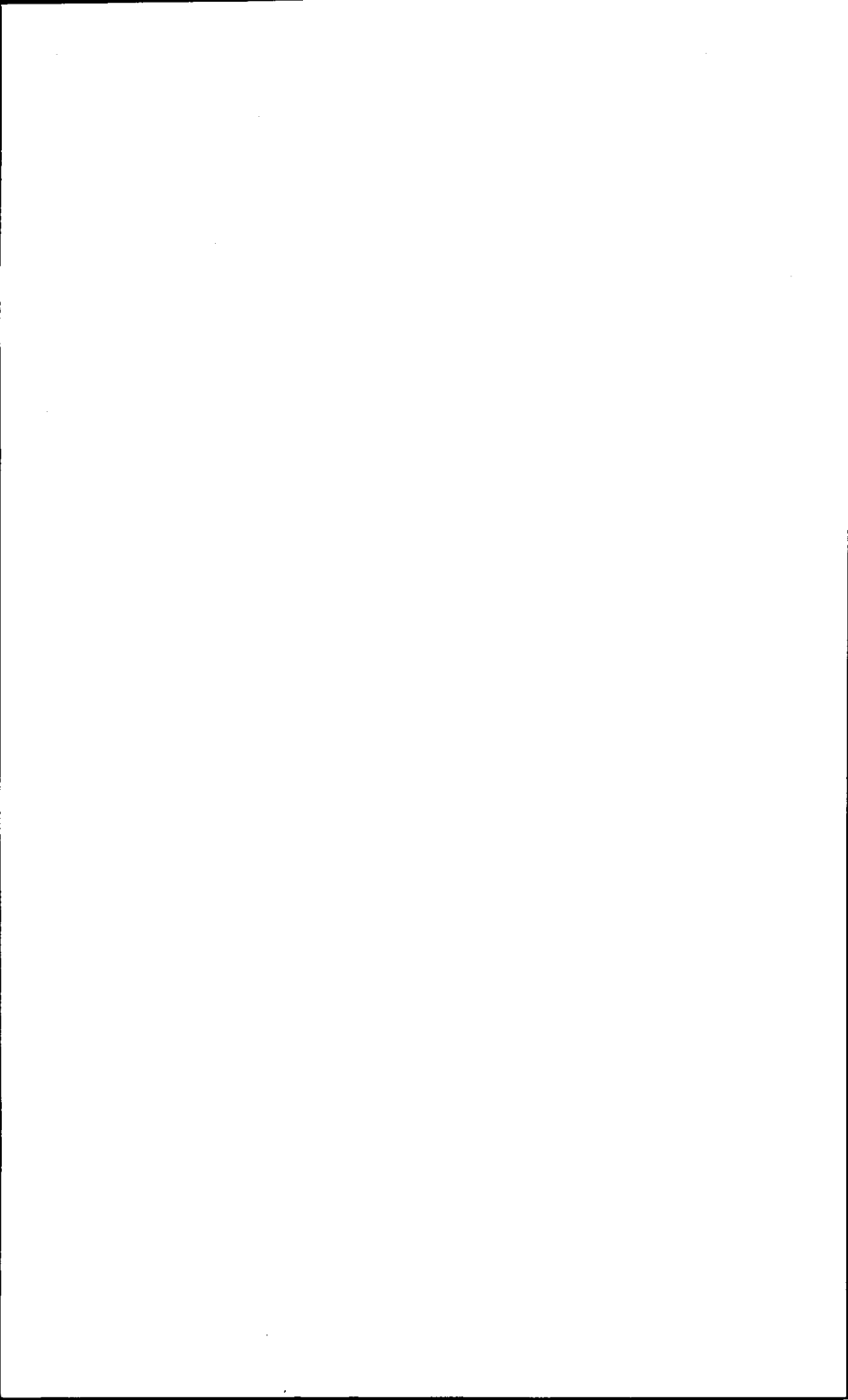
Kesalahan *qadhiyah* yang lebih khusus (*kulliyah*) tidak memastikan kesalahan *qadhiyah* yang lebih umum (*juz'iyah*), tetapi kesalahan *qadhiyah* yang lebih umum dengan sendirinya akan memastikan kesalahan *qadhiyah* yang lebih khusus.

---

27 "Tidak satu pun A yang B" sebagai arti dari kesalahan "Sebagian dari A itu B" dan "Seluruh A pasti B" sebagai arti dari kesalahan "Sebagian A tidak B".

Inilah *mutadakhilain*, yang artinya saling "memasuki" dengan mengingat bahwa *kulliyah*-lah yang "masuk" pada tempat-tempat *juz'iyah*. Artinya, ketika *kulliyah* benar maka *juz'iyah* pasti benar, tetapi bisa jadi *juz'iyah* benar pada tempat yang *kulliyah* tidak benar.

Semoga dengan memerhatikan *qadhiya* "Setiap A pasti B", "Sebagian A adalah B" dan *qadhiyah* "Tidak satu pun A yang B", dan "Sebagian A bukan B", pembahasan menjadi lebih jelas.

BAB IX
TANAQUDH DAN ‘AKS

ang paling penting di antara hukum-hukum *qadhaya* dan dapat digunakan di mana-mana ialah *aslut tanaqudh* (prinsip kontradiksi).

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa jika dua *qadhiyah* memiliki kesamaan dari segi *maudhu'* dan *mahmul*, namun berbeda dari segi *kam* dan *kaif*, yaitu dari segi *kulliyah* dan *juz'iyah*, juga dari segi *ijab* dan *salb*, maka relasi dua *qadhiyah* itu adalah *tanaqudh*. Sementara itu, dua *qadhiyah* tersebut dinamakan *mutanaqidhain*.

Penjelasan hukum antar-*mutanaqidhain*, yakni dari kebenaran salah satu *qadhiyah*-nya langsung dapat disimpulkan kesalahan yang lain, sedangkan kesalahan salah satunya memastikan kebenaran bagi yang lain. Dengan kata lain, *ijtima'un naqidhain* mustahil, begitu pula *irtifa'un naqidhain*. Dari beberapa penjelasan tersebut, *qadhiyah maujibah kulliyah* dan *salibah kulliyah* adalah *naqidhain (mutanaqidhain)*, sedangkan *salibah kulliyah* berkontradiksi dengan *maujibah juz'iyah*.

Relasi *tanaqudh*, pada hakikatnya, selain kesamaan (kesatuan) pada *maudhu'* dan *mahmul*, disyaratkan pula beberapa kesamaan lainnya sebagai berikut.

- Kesamaan pada *makan* (tempat).
- Kesamaan pada *zaman* (waktu).
- Kesamaan pada *syart* (kondisi).
- Kesamaan pada *idhafah* (korelasi).
- Kesamaan pada *juz'-kul* (keseluruhan-sebagian).
- Kesamaan pada *quwwah-fi'l* (portensial-aktual).

Olek karena itu, jika dikatakan, "Manusia dapat tertawa" dan "Kuda tak dapat tertawa", itu bukanlah *naqidhain*, sebab tiada kesamaan dari segi *maudhu'*. Begitu pun dengan "Manusia

berkaki dua" dan "Manusia tidak berkaki empat", bukankah *naqidh*, sebab berbeda dari segi *mahmul*-nya. Adapun "Jika terjadi gerhana maka salat ayat menjadi wajib" dengan "Jika tidak terjadi gerhana maka salat ayat tidak wajib", bukanlah *naqidhain*, sebab *syart*-nya berbeda. "Manusia itu merasa takut pada malam hari" dan "Manusia tidak merasa takut pada siang hari", bukanlah *naqidhain*, karena tidak bersatu pada waktu. "Satu liter air di bumi beratnya satu kilogram" dan "Satu liter air di angkasa luar beratnya bukan satu kg" tidaklah *naqidh*, karena dari segi tempat mereka tidak bersatu, dan seterusnya.

Syarat-syarat di atas juga berlaku pada *mutadhadatain*, *dakhilatain tahta tadhad*, dan *mutadakhilatain*. Maksudnya adalah dua *qadhiyah* akan menjadi *mutadhadatain* dan seterusnya asalkan persamaan-persamaan di atas dapat ditemui.

Aslut Tanaqudh

Dahulu, *aslut tanaqudh* dianggap sebagai *ummul qadhaya* (dasar segala proposisi), yaitu dianggap tidak hanya digunakan pada permasalahan logis saja, tetapi juga pada setiap ilmu. Bahkan, pada *qadhaya* yang selalu digunakan masyarakat pada keseharian prinsip ini adalah dasar dari segala pemikiran manusia. Jika prinsip ini tak berlaku, maka keseluruhan pemikiran manusia akan runtuh, tentunya logika Aristoteles pun akan tak berguna sama sekali.

Sekarang kita perhatikan, apa sebenarnya pendapat ulama terdahulu mengenai *aslut tanaqudh*, dapatkah kita meragukan prinsip tersebut?

Penjelasan awal adalah *naqidh* (kontra) yang diucapkan oleh para ahli logika ketika menyatakan bahwa *naqidh maujibah*

kulliyah adalah *salibah juz'iyah*. Maksud mereka, semua itu merupakan "wakil" dari *naqidh*, dan memiliki hukum *naqidh*. *Naqidh* segala sesuatu sebenarnya adalah "tiada"-nya sesuatu tersebut. Suatu hal yang isinya adalah penafian bagi yang lain merupakan *naqidh* hal tersebut.

Setelah kita sadari *naqidh*—yang sebenarnya—dari segala sesuatu, dengan sedikit perhatian akan jelas saat kita mengatakan bahwa mustahil suatu *qadhiyah* dengan *naqidh*-nya sama-sama benar, atau sama-sama salah. Hal ini sangat jelas.

Agar pembahasan dapat menjadi lebih jelas, sebaiknya kita tinjau sekilas keterangan para ulama terdahulu, bahwa *aslut tanaqudh* merupakan dasar segala proposisi. Contohnya saat kita memikirkan suatu *qadhiyah*, misalnya mengenai "keterbatasan dimensi alam semesta" akan muncul pada diri kita salah satu dari tiga kondisi berikut.

1. Kita ragu, apakah alam semesta terbatas ataukah tidak. Dua *qadhiyah* berikut menjelma pada pikiran kita dengan posisi yang sama.
   a. Alam terbatas.
   b. Alam tak terbatas

   Dua *qadhiyah* di atas secara seimbang muncul pada pikiran kita. *Qadhiyah* pertama tidak lebih berat, begitu pula yang kedua. Kita memiliki kemungkinan yang sama mengenai dua *qadhiyah* tersebut. Kondisi ini dinamakan *syak* (keraguan).
2. Kita condong pada salah satu *qadhiyah*. Kondisi yang semacam ini dinamakan *dzan* (estimasi).
3. Salah satu dari dua *qadhiyah* ternafikan dan kehilangan kemungkinan. Pikiran hanya condong dengan pasti pada satu *qadhiyah*. Kondisi semacam ini dinyatakan sebagai *yaqin* (sertitusi).

Saat kita memikirkan *qadhaya nadzari* (kontemplatif)—berbeda dengan yang *badihi* (ekstemporal)—pertama-tama kita akan meragukannya. Namun, setelah mendapatkan bukti-bukti yang kuat, kita akan mendapatkan keyakinan pada *qadhaya* tersebut, atau paling tidak *dzan*.

Contohnya, jika pertama kali ditanyakan pada seorang siswa, "Akankah besi yang keras memuai saat dipanaskan?". Siswa tersebut tak memiliki jawaban apa pun, ia menjawab, "Tidak tahu" karena *qadhiyah* tersebut masih diragukannya. Namun, setelah melalui percobaan-percobaan yang dilakukan, ia akan meyakini bahwa besi akan memuai saat dipanaskan. Demikian halnya seorang murid ketika dihadapkan dengan salah satu permasalahan matematis, namun setelah tahap *yaqin*, ia akan menafikan sisi yang lain. *Yaqin* pasti tidak akan bersatu dengan kemungkinan sisi lain, sedangkan *dzan* pasti akan menafikan kemungkinan yang sama besarnya pada kedua sisi.

Kini saatnya kita katakan bahwa kepastian dan keunggulan satu sisi dari sisi yang lain tergantung pada penerimaan terhadap *aslut tanaqudh*. Jika prinsip tersebut tidak diterima, pikiran kita tak akan pernah keluar dari tahap *syak* (keraguan). Jadi, tak ada salahnya kalau besi memuai disebabkan panas, sekaligus tidak memuai dikarenakan panas. Hal ini karena berkumpulnya dua *qadhiyah* di atas tidak mustahil. Jika demikian, dua *qadhiyah* tersebut akan terpampang sama berat dalam pikiran kita selamanya dan kita tidak akan pernah meyakini hal tersebut. Hal ini karena saat pikiran meyakini salah satu *qadhiyah* tersebut, sisi yang lain akan ternafikan secara keseluruhan.

Pada hakikatnya, *ijtima'un naqidhain* ataupun *irtifa'un naqidhain* bukanlah hal yang dapat diperdebatkan. Saat pernyataan para penentang diperhatikan, akan dapat dipahami bahwa sebenarnya mereka menamakan hal lain dengan nama ini, kemudian mereka mengingkarinya.

'Aks

Salah satu hukum *qadhiyah* adalah *'aks*. Setiap *qadhiyah* kalau benar, maka dua *'aks qadhiyah* tersebut pun menjadi benar. *'Aks mustawi* (konversi) dan *'aks naqidh* (kontraposisi).

'Aks mustawi adalah pembalikan *maudhu'* menjadi *mahmul* dan *mahmul* menjadi *maudhu'*. Seperti kalau "Manusia itu hewan" dijadikan *'aks* akan berubah menjadi "Hewan itu manusia".

Adapun *'aks naqidh* memiliki dua bentuk, yaitu

a. *Naqidh* dari masing-masing *maudhu'* dan *mahmul* menggantikan tempat yang lain. Misalnya, "Manusia itu hewan", *'aks naqidh*-nya adalah "yang bukan hewan adalah bukan manusia".

b. *Naqidh* dari *mahmul* menggantikan posisi *maudhu'* dan *maudhu'* sendiri menggantikan posisi *mahmul* dengan syarat terdapat perbedaan dari segi *kaif*, yaitu perbedaan pada *ijab/salb*. Seperti, "Manusia itu hewan", sedangkan *'aks naqidh*-nya ialah "Tidaklah yang bukan hewan itu manusia".

Contoh-contoh di atas semuanya bukanlah *qadhiyah mahsurah* karena pada *mahsurah* harus terdapat *sur qadhiyah*, seperti "seluruh", "setiap", "sebagian", "tidak satu pun", dan sebagainya. Selain itu, karena dari sisi lain diketahui bahwa *qadhaya mahsurah* adalah satu-satunya *qadhiyah* yang berlaku

pada ilmu pengetahuan, maka kita jelaskan syarat-syarat *'aks mustawi* dan *'aks naqidh* pada *qadhiyah mahsurah*.

'Aks mustawi, baik pada *maujibah kulliyah* maupun pada *maujibah juz'iyah* adalah *maujibah juz'iyah*. Contohnya, *'aks mustawi* dari "Setiap bola itu bulat" (*maujibah kulliyah*) adalah "Sebagian yang bulat adalah bola" (*maujibah juz'iyah*). "Sebagian dari manusia itu putih" (*maujibah juz'iyah*) *'aks mastawinya* adalah "Sebagian yang putih itu manusia" (*maujibah juz'iyah*), sedangkan *'aks mustawi* dari *salibah kulliyah* adalah *salibah kulliyah*, seperti *'aks mustawi* dari "Setiap orang bijak tidak memperbanyak bicara" (*salibah kulliyah*) adalah "Setiap yang memperbanyak bicara bukan orang bijak" (*salibah kulliyah*). Adapun *salibah juz'iyah* tak memiliki *'aks mustawi*.

Adapun *'aks naqidh* pola pertama, dari *salibah kulliyah* juga *juz'iyah*, adalah *salibah juz'iyah*. Sementara itu, *'aks naqidh maujibah kulliyah* adalah *maujibah kulliyah*, sedangkan *maujibah juz'iyah* tak memiliki *'aks naqidh*.

Namun pada pola kedua, *'aks naqidh* dari *maujibah kulliyah* adalah *salibah kulliyah*. Dari *salibah kulliyah* adalah *maujibah juz'iyah* dan dari *salibah juz'iyah* adalah *salibah juz'iyah*. Sementara itu, *maujibah juz'iyah* tak memiliki *'aks naqidh* seperti pada pola pertama. Demi menjaga batas pembahasan ini, saya tidak memberikan contoh-contoh lebih lanjut.

Hal-hal yang pernah diterangkan mengenai pembagian dan hukum *qadhiyah* tak hanya dikhususkan bagi *hamliyah* saja. Akan tetapi *qadhaya syartiyah*, *muttasilah*, maupun *munfasilah* memiliki serangkaian hukum yang khusus, yang demi menjaga batas pembahasan ini, tidak diterangkan.

BAB X
QIYAS

embahasan *qadhaya* merupakan pintu masuk bagi *qiyas* sebagaimana pembahasan *kulliyaat al khamsah* sebagai pendahuluan bagi pembahasan *mu'arrif*. Pada pembahasan yang lalu telah dikatakan bahwa *maudhu'* mantik adalah *mu'arrif* dan *hujjah*. Pada pembahasan yang lain, akan diuraikan bahwa *qiyas* adalah *hujjah* yang paling utama sehingga setiap pembahasan mantik akan berkisar pada *mu'arrif* dan *qiyas*.

Pada salah satu pembahasan dikatakan menurut filsafat bahwa hal yang sangat sulit—kalau tidak sama sekali mustahil—adalah mendefinisikan segala sesuatu dengan sempurna, atau menemukan *had al taam* dari setiap hal. Karena itu, *mantiqiyun* tidak begitu tertarik pada pembahasan *mu'arrif*. Dengan demikian, berdasarkan *maudhu'*, mantik adalah *mu'arrif* dan *hujjah*, dan *hujjah* paling utama adalah *qiyas*, sedangkan pembahasan *mu'arrif* tidak begitu luas dan sangat terbatas sehingga dapat disadari bahwa poros dasar mantik adalah *qiyas*.

Definisi Qiyas

Qiyas merupakan serangkaian *qadhaya* yang menjadi satu, penerimaan atasnya akan mengharuskan penerimaan terhadap satu *qadhiyah* lainnya. Ketika pembahasaan nilai *qiyas*, *fikr* (penalaran) akan didefinisikan secara panjang lebar. Namun pada pembahasaan ini akan diberikan sedikit gambaran bahwa *fikr* adalah suatu hal yang dilakukan oleh pikiran dan proses berpikir pada hal-hal yang diketahuinya untuk mendapatkan pengetahuan baru. Dengan demikan, berdasarkan hal ini dapat dikatakan bahwa *qiyas* adalah sejenis *fikr*.

Fikr meliputi bagian *tashawuraat* dan *tashdiqaat*. Pada bagian *tashdiqaat*, *fikr* terjadi dengan tiga cara, salah satu dari tiga cara tersebut adalah *qiyas* sehingga *fikr* bersifat lebih umum daripada *qiyas*. *Fikr* digunakan untuk aktivitas yang dilakukan oleh pikiran, sedangkan *qiyas* digunakan pada kandungan *fikr* yang terdiri dari beberapa *qadhiyah* yang tersusun serta memiliki hubungan tertentu.

Sementara itu, *hujjah* terbagi menjadi tiga bagian. Ketika sejumlah *qadhiyah* terdapat sebuah *qadhiyah* yang tidak diketahui (*majhul*) yang ingin dijadikan *maklum*, pikiran kita mungkin bergerak pada tiga jalan, yaitu

1. Dari suatu *juz'i* ke *juz'i* yang lain.[28]

Dengan kata lain, dari hal yang *mutabayin* menuju oponennya . Pada jalan ini, alur pikiran berbentuk garis mendatar, yaitu dari sebuah titik menuju titik lain pada garis mendatar.

2. Dari hal yang *juz'i* menuju *kulli*-nya, yaitu dari hal yang khusus menuju hal yang lebih umum.

Kini alur pikiran menjalani garis vertikal, menanjak, yaitu dari yang lebih kecil menuju yang lebih besar dan lebih luas atau dari "yang dicakup" menuju "yang mencakup".

3. Dari yang *kulli* menuju yang *juz'i*, dari yang lebih umum menuju yang lebih khusus.

Kali ini lintasan pikiran dari atas ke bawah, yaitu dari "yang mencakup" menuju "yang dicakup".

28 Dikatakan dari *juz'i* ke *juz'i* sebenarnya bukan untuk mengkhususkan *tamsil* (jalan pertama) untuk *juz'i*. Kalau saja jalan pikiran ini dari suatu *kulli* menuju *kulli* lain yang antara dua *kulli* tersebut terdapat relasi—dari *nisab al arba'ah*—*tabayun* maka ini pun dapat dinamakan *tamsil*. [*penerj*.]

Mantiqiyun menamakan jalan pertama dengan tamsil (analogi), sedangkan para ahli Fikih dan *Ushul Fiqih* menamakannya *qiyas*. Lintasan dari *juz'i* menuju *kulli* dinamakan *istiqra* (induksi), dan dari *kulli* menuju *juz'i* dinamakan oleh *mantiqiyun* dan para filsuf dengan *qiyas* (silogisme). Dari keseluruhan penjelasan di atas dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut.

1. Terkadang mendapatkan *maklum* terjadi dengan melihat secara langsung. Pada saat itu pikiran tidak melakukan aktivitas apa pun. Pikiran hanya menerima hasil kerja dari indra atau dengan merenungkan hal-hal yang didapatkan dan melalui ingatan (memori) yang telah tersimpan sebelumnya. Dalam keadaan seperti ini, pikiran melakukan semacam tindakan dan pekerjaan.

Mantik tidak berhubungan dengan bagian pertama dari dua cara di atas. Mantik menjelaskan cara kerja pikiran yang benar bagi saat berpikir.

2. Pikiran hanya dapat melakukan penalaran yang benar ataupun salah saat memiliki beberapa *maklum* pada ingatan. Kalau pikiran sama sekali tidak memiliki *maklum* atau hanya satu saja yang dimilikinya, pikiran tak akan mampu "menalar" walaupun berbentuk tamsil.
3. Hal-hal *maklum* pada pikiran akan dapat digunakan untuk berpikir, benar ataupun salah, ketika mereka tidak "asing" total satu dengan yang lain. Kalaupun beribu-ribu *maklum* tersimpan pada ingatan tapi tidak ada hal yang dapat menyambung mereka satu dengan yang lain, mustahil terwujud satu *maklum* baru dari keseluruhan *maklum* tersebut.

Kini kita katakan bahwa keharusan adanya *maklum* yang lebih dari satu pada ingatan, serta keharusan adanya penghubung antara *maklumaat*, akan menyiapkan arena untuk aktivitas *fikr*. Kalau salah satu syarat tak terpenuhi, pikiran tak akan dapat bergerak (beraksi), walaupun salah.

Di samping itu terdapat sejumlah syarat yang merupakan "syarat-syarat berpikir dengan benar". Artinya, tanpa itu pun pikiran dapat menalar, tetapi pikiran akan salah menalar atau akan menyimpulkan hal yang salah. Mantik akan menerangkan sejumlah syarat tersebut sehingga pikiran tidak sampai tergelincir pada saat melakukan aktivitas *fikr*.[29]

29 Di sini dapat diajukan suatu pertanyaan, yaitu "Berdasarkan pernyataan bahwa *maklumaat* didapatkan dengan dua sarana, dengan indra atau berpikir. Sementara berpikir itu terjadi dengan tiga jalan, *qiyas*, tamsil, atau *istiqra*. Kemudian, bagaimana dengan percobaan (*tajribah*)? Di manakah letaknya? Dianggap apakah eksperimen itu?" Jawabannya adalah eksperimen termasuk salah satu pemikiran jenis *qiyas*, namun berdasarkan indra. Tentunya sebagaimana yang dikatakan oleh para pembesar Mantik, eksperimen adalah sejenis *qiyas* yang *khufty* (tersembunyi), yang dilakukan oleh pikiran secara otomatis. Pada kesempatan lain kita akan membahasnya karena sebagian penulis kontemporer berusaha untuk menyatakan bahwa eksperimen termasuk metode pemikiran *istiqra*.

BAB XI
BAGIAN-BAGIAN QIYAS

Dalam suatu pembagian yang mendasar, *qiyas* dibagi menjadi dua, yaitu *iqtirani* (silogisme kategoris) dan *istinai* (silogisme hipotesis). Pada pembahasan sebelumnya, setiap *qiyas* harus terdiri dari minimal dua *qadhiyah*, satu *qadhiyah* tak akan menghasilkan apa pun. Juga pernah dikatakan bahwa dua *qadhiyah* akan dapat dibentuk menjadi *qiyas* kalau antara mereka dengan *natijah* (konklusi; kesimpulan) terdapat suatu penghubung tertentu. Layaknya seorang anak yang mewarisi sifat kedua orang tuanya, demikian pula halnya *natijah* dengan *mukadimatain* (dua premis, mayor dan minor). Akan tetapi, kadang-kadang *natijah* terdapat pada *mukadimatain* secara acak, setiap bagian *natijah* (*maudhu'* atau *mahmul* pada *hamliyah*, dan *muqadam* atau *tali* pada *syartiyah*) terletak pada *mukadimah* yang berbeda. Ada kalanya (setiap bagian *natijah—peny.*) secara bersatu terdapat pada *mukadimatain*. Jika terdapat secara acak pada *mukadimatain* dinamakan *qiyas iqtirani*, sedangkan kalau didapati secara bersatu pada *mukadimatain*, dinamakan *qiyas istinai*. Misalnya,

"Besi itu logam": *sughra* (minor).

"Setiap logam akan memuai jika dipanaskan": *kubra* (mayor).

"Maka besi akan memuai jika dipanaskan."

Dalam penarikan *natijah* di atas terdapat tiga *qadhiyah*. *Qadhiyah* pertama dan kedua dinamakan *mukadimatain* (dua premis), dan yang ketiga adalah *natijah*. *Natijah* sendiri tersusun dari dua bagian dasar, yaitu *maudhu'* dan *mahmul*.

Maudhu' natijah dalam terminologi mantik disebut *asghar* (term minor), sedangkan *mahmul*-nya dinamakan *akbar* (term mayor). Sebagaimana dapat diperhatikan bahwa *asghar*

terdapat pada salah satu *mukadimah* (*sughra—pencrj.*) dan *akbar* pada *mukadimah* yang lain (*kubra—pencrj.*).

Ada kalanya *natijah qiyas* tersebut tertera keseluruhannya pada salah satu *mukadimah*, dengan perbedaan bahwa terdapat kata seperti "kalau", "setiap kali", dan sebagainya. Misalnya:

"Kalau saja besi itu logam, akan memuai saat dipanaskan."

"Namun besi itu logam."

*"Maka besi akan memuai saat dipanaskan."

Qadhiyah ketiga, yang merupakan *natijah*, keseluruhannya merupakan *muqadam mukadimah* pertama (*syartiyah*).

Qiyas Istisnai

Mukadimah pertama *qiyas istisnai* selalu terdiri dari *qadhiyah syartiyah*, *muttasilah*, ataupun *munfasilah*. *Mukadimah* kedua adalah suatu *istisna* (eksepsi; pengecualian). *Istisna* dapat terjadi dengan empat bentuk, karena boleh jadi *muqadam* yang terkena *istisna* atau *tali*, pada setiap kemungkinan pengecualian tersebut dapat terjadi dengan *musbat* (afirmatif), ataupun *manfi* (negatif). Terdapat empat gambaran untuk pengertian tersebut, yaitu

1. *Isbatu al muqadam* (afirmasi anteseden).[30]
2. *Nafyu al muqadam* (negasi anteseden).[31]
3. *Isbatu al tali* (afirmasi konsekuensi).[32]
4. *Nafyu al tali* (negasi konsekuensi).[33]

30 Pernyataan positif (penegasan) tentang suatu kondisi. [*peny.*]
31 Pernyataan negatif (penyangkalan; peniadaan) tentang suatu kondisi. [*peny.*]
32 Pernyataan positif (penegasan) tentang suatu konsekuensi (akibat). [*peny.*]
33 Pernyataan negatif (penyangkalan; peniadaan) tentang suatu konsekuensi (akibat). [*peny.*]

Dalam beberapa gambaran, *qiyas istisnai* dapat membuahkan *natijah* yang benar. Namun, hal ini di luar batas pembahasan kita.

Qiyas Iqtirani

Sebagaimana yang kita ketahui, pada *qiyas iqtirani*, *natijah* terdapat pada dua *mukadimah* secara terpisah, yaitu *mukadimah* yang mencakup *asghar* dinamakan *sughra*, dan yang mencakup *akbar* dinamakan *kubra*. Seperti yang sudah diisyaratkan sebelumnya, dua *qadhiyah* tak akan menghasilkan *natijah* kecuali dengan adanya penghubung antara mereka. Peranan *rabith* dan *had musytarak* (penghubung) sangat menentukan, yaitu *had musytarak* yang menghubungkan antara *asghar* dan *akbar*. Penghubung ini biasanya disebut *had wasath* (term perakit). Seperti pada *qiyas iqtirani* di atas ("Setiap besi...."), "logam" memerankan *had wasath*. *Had wasath* memang harus terulang pada *sughra* maupun *kubra*. Jadi, secara keseluruhan *sughra* dan *kubra* tersusun dari tiga pokok, yang biasanya dinamakan *hudud qiyas*.

1. *Had asghar*.
2. *Had akbar*.
3. *Had wasath*.

Had wasath merupakan penghubung dari pengait *akbar* dengan *asghar*, dan penyebab bagi dua *qadhiyah* tersebut dapat menghasilkan *natijah*.

Qiyas iqtirani dibagi menjadi empat bentuk, berdasarkan letak *had wasath* pada *sughra* dan *kubra*, yang terkenal dengan *asykaal al arba'ah*, yaitu

1. *Syikl* awal

Jika *had wasath* menjadi *maudhu'* pada *sughra* dan *mahmul* pada *kubra*, ia adalah *syikl awal* (figur pertama). Saat dikatakan,

"Setiap muslim memercayai Alquran."

"Setiap yang memercayai Alquran, menerima prinsip kesetaraan ras."

*"Setiap muslim menerima prinsip kesetaraan ras."

Hal ini merupakan *syikl awal*, karena *had wasath* (memercayai Alquran) menjadi *mahmul* pada *sughra* dan *maudhu'* pada *kubra*. Selain itu, hal ini merupakan bentuk *qiyas iqtirani* yang paling natural. *Syikl awal* sangat jelas penyimpulannya, artinya, jika dua *mukadimah* tersebut benar, dan figurnya adalah *syikl awal*, maka kebenaran *natijah* sangat jelas. Dengan kata lain, jika kita memiliki pengetahuan terhadap *mukadimatain* dengan bentuk logis *syikl awal*, pengetahuan kita terhadap *natijah* menjadi keharusan dan tak terelakkan lagi.

Berdasarkan uraian ini, tak lagi terasakan kebutuhan untuk menetapkan—dengan argumentasi—potensi *syikl awal* untuk menghasilkan pengetahuan baru. Berbeda halnya dengan tiga bentuk berikutnya yang potensi mereka tidak tertetapkan kecuali berdasarkan argumentasi yang bersangkutan.

Syarat-syarat *syikl awal*

Syikl awal, dengan sendirinya, memiliki beberapa syarat tertentu, yang dengan syarat-syarat tersebut *syikl awal* akan *badihi* (ekstemporal) potensinya. Bagi *syikl awal* terdapat dua syarat, yaitu

a. *Sughra* harus *maujibah* (jika *sughra salibah* maka *qiyas* tak akan menghasilkan *natijah*).

b. *Kubra* harus *kulliyah* (jika kubra *juz'iyah* maka *qiyas* tak akan menghasilkan *natijah*).

Seperti *qiyas*, "Tidak satu pun manusia yang logam." dan "Setiap logam akan memuai saat dipanaskan".*Qiyas* itu tak akan menghasilkan *natijah*, karena *sughra syikl awal salibah*, yang seharusnya *maujibah*.

Contoh lain adalah "Setiap manusia itu hewan." dan "Sebagian dari hewan itu pemamah biak.". Bentuk seperti ini juga tak akan menghasilkan *natijah*, karena *kubra*—yang seharusnya *kulliyah*—adalah *juz'iyah*.

2. *Syikl tsani*

Jika pada kedua *mukadimah*, *had wasath* menjadi *mahmul*, hal itu adalah *syikl tsani* (figur kedua). Kalau dikatakan

"Setiap Muslim memercayai Alquran."

"Setiap orang yang memuja api, tidak memercayai Alquran."

*"Tidak satu pun Muslim yang memuja api."

Hal ini adalah *syikl tsani*. Potensi *syikl tsani* tidaklah *badihi*, tetapi tertetapkan oleh argumentasi dan juga memerhatikan syarat-syarat di bawah nanti. Kita tidak akan menyinggung argumentasi tersebut, dan langsung membahas syarat-syarat *syikl tsani*.

Syarat-syarat *syikl tsani*

Syarat *syikl tsani* ada dua, yaitu

a. Perbedaan dua *mukadimah* dalam *kaif* (*ijab/salb*)
b. *Kubra* harus *kulliyah*

Jika kedua *mukadimah salibah* atau keduanya *maujibah*, dan jika *kubra*-nya *juz'iyah*, *qiyas* pada bentuk ini tak akan menghasilkan *natijah* yang benar, misalnya

"Setiap manusia itu hewan."

"Setiap kuda itu hewan."

Qiyas seperti ini tak menghasilkan *natijah*, karena kedua *mukadimah* tersebut *maujibah* saat salah satu harus *salibah*.

Hal ini seperti *qiyas* berikut

"Tidak satu pun manusia pemakan rumput."

"Tidak satu pun burung dara pemakan rumput."

Bentuk ini tidak menghasilkan *natijah*, karena keduanya *salibah* saat salah satu harus *maujibah*. Demikian pula dengan *qiyas* berikut.

"Seluruh manusia itu hewan."

"Sebagian dari benda-benda itu hewan."

Yang seperti ini juga tidak menghasilkan kesimpulan karena *kubra qiyas* ini *juz'iyah*. Padahal yang seharusnya adalah *kulliyah*.

3. *Syikl tsalis* dan syarat-syaratnya

Jika *had wasath* menjadi *maudhu'* pada *sughra* sekaligus pada *kubra*, hal itu adalah *syikl tsalis* (figur ketiga). Berikut ini adalah syarat-syarat *syikl tsalis*.

a. *Sughra* harus *maujibah*.

b. Salah satu dari dua *mukadimah* harus *kulliyah*.

Contoh:

"Tidak satu pun manusia yang pemamah biak."

"Setiap manusia berasio."

Qiyas ini tidak menghasilkan kesimpulan, karena *sughra*-nya *salibah*.Begitu pun dengan

"Sebagian dari manusia memiliki ilmu."

"Sebagian dari manusia adil."

Tiada ada *natijah* yang dihasilkan, karena kedua *mukadimah* tersebut *juz'iyah.*

4. *Syikl rabi'* dan syarat-syaratnya

Dinamakan *syikl rabi'* jika *had wasath* menjadi *maudhu'* pada *sughra*, dan *mahmul* pada *kubra. Syikl rabi'* adalah bentuk yang paling sukar pendekatannya dengan pikiran. Kemungkinan karena kesukaran pada bentuk ini, Aristoteles tidak mencantumkan *syikl rabi'* pada pembahasan logikanya. Namun, beberapa waktu kemudian, para ahli logika berikutnya menambahkan *syikl* ini pada logika.

Syarat-syarat dari *syikl* ini tidaklah seragam, terdapat dua ragam syarat bagi *syikl rabi'*. Pertama

a. Kedua *mukadimah* harus maujibah.

b. *Sughra* harus *kulliyah*.

atau

a. *Mukadimatain* harus berbeda dari segi *kaif* (*salb/ijab*).

b. Salah satu dari dua *mukadimah* harus *kulliyah.*

Untuk membatasi pembahasan ini, berbagai contoh yang menghasilkan *natijah* maupun yang tidak, tidak dijelaskan. Hal ini karena tujuan kita bukanlah pengkajian mantik, melainkan penjelasan prinsip-prinsip global dari mantik.

BAB XII
NILAI QIYAS

iyas merupakan sesuatu yang digunakan pada sebagian besar disiplin ilmu, termasuk ilmu-ilmu eksperimental. Bahkan, menurut kajian-kajian terperinci dari para ahli logika besar seperti Ibnu Sina atau Nasiruddin Thusi, pada setiap eksperimen telah tersembunyi sebuah *qiyas*.

Oleh karenanya, jika *qiyas* dinyatakan tidak bernilai, maka seluruh disiplin ilmu—tidak hanya disiplin-disiplin ilmu yang menggunakan *qiyas* secara besar-besaran pada argumentasi-argumentasinya—akan kehilangan nilai. Tentunya, bila begitu, yang pertama kehilangan nilainya adalah filsafat. Hal ini karena filsafat merupakan disiplin ilmu yang paling "*qiyas*". Demikian halnya dengan mantik, karena (a) mantik menggunakan *qiyas* pada argumentasi-argumentasinya, dan (b) aturan *mantiqi* (logis), secara langsung maupun tidak, berhubungan dengan ke-"harusbagaimana"-an *qiyas* itu sendiri. Ketika *qiyas* tak lagi berharga, maka kebanyakan pembahasan mantik akan terbengkalai tanpa subjek.

Termasuk hal yang layak untuk dibahas—di samping prinsip-prinsip global mantik—adalah "nilai mantik". Hal ini karena sanggahan, keraguan, serta penolakan-penolakan terhadap nilai mantik pada umumnya tertuju pada *qiyas*. Oleh karena itu, pembahasan topik kali ini adalah "nilai *qiyas*", sedangkan pembahasan *qiyas* sendiri akan ditangguhkan.

Sebagaimana kita ketahui sebelumnya, *qiyas* adalah sejenis "pekerjaan pikiran"; *qiyas* adalah sejenis *fikr* dan gerakan pikiran yang bertolak dari *maklum* menuju *majhul* dan mengubahnya menjadi *maklum*. Hal ini menjelaskan bahwa *qiyas* bukanlah bagian dari mantik, dan juga bukan bagian dari

disiplin ilmu apa pun, karena *qiyas* adalah "pekerjaan pikiran", dan bukan "pengetahuan" yang merupakan bagian dari mantik. *Qiyas* yang tergolong bagian dari mantik adalah serangkaian undang-undang yang berhubungan dengan *qiyas* yang harus begini atau begitu.

Qiyas seperti halnya badan manusia, tidak tergolong dalam disiplin ilmu apa pun, seperti permasalahan-permasalahan yang berhubungan dengan badan manusia merupakan bagian dari ilmu kedokteran atau fisiologi.

Dua Jenis Nilai

Nilai mantik telah dibahas oleh para ahli dari dua sudut pandang, yaitu (1) dari segi kebenaran dan (2) dari segi keuntungan atau kegunaan.

Sebagian kalangan beranggapan bahwa metode-metode mantik bernilai nihil, salah, dan tidak autentik. Sementara itu, sebagian yang lain mengatakan tidak salah, namun tidak juga berguna, mengetahui atau tidak adalah sama saja. Fungsi mantik yang disebut-sebut sebagai «alat» bagi ilmu-ilmu lain, yang akan menjaga pikiran dari kesalahan dalam berpikir, dan sebagainya, tak akan didapatkan darinya. Oleh karena itu, meluangkan waktu untuk itu adalah sia-sia.

Di dunia Islam maupun Eropa, terdapat banyak tokoh yang menentang nilai mantik dari segi kebenaran maupun kegunaan. Di kalangan muslimin, di kalangan *urafa* (ahli *irfan*/tasawuf—*peny.*), *mutakallimin* (ahli kalam/teologi), dan *muhadditsin* (ahli hadis—*peny.*), dapat ditemukan tokoh-tokoh tersebut (penentang nilai mantik—*peny.*), seperti: Abu Said

Abul Khair, Sairafi, Ibnu Taimiyah, Jalaluddin Suyuthi, dan Amin Astarabadi.

Urafa secara keseluruhan beranggapan bahwa "Kaki para argumentator itu rapuh."[34]

Abu Said Abul Khair melontarkan sebuah kritikan daur (siklus) kepada *syikl awal*, yang telah dijawab oleh Ibnu Sina (yang nantinya akan kita bahas lebih terperinci).

Abu Hayan Tauhidi dalam kitabnya, *Alimta' wal Muanasah*, menukilkan perdebatan ilmiah antara Sairafi dengan Matta bin Yunus (Matthew Jones), ahli logika Kristen, di majelis Al Furat, yang juga dikisahkan oleh Abu Zuhrah dalam kitabnya, *Ibnu Taimiyah*. Sementara itu, Ibnu Taimiyah selaku *faqih* (ahli hukum Islam—*peny.*) dan *muhaddits* besar Ahlusunah, serta penghulu utama sekte Wahhabiah, menulis kitab yang "menyerang" mantik berjudul *Arrad ala al Mantiqi (Penolakan atas Mantik)*.

Jalaluddin Suyuthi juga menulis buku berjudul *Shaunul Mantiqi wal Kalam Anil Mantiqi wal Kalam* yang mengkritik ilmu kalam dan mantik. Amin Astarabadi, pemimpin golongan Akhbariyin, menulis sebuah kitab dengan judul Al Fawaid al Madaniyah. Bab XI dan XII buku tersebut membahas kesia-siaan mantik.

Di Eropa juga terdapat sekelompok besar orang yang menyerang logika Aristoteles. Menurut mereka, logika ini terabolisi (terhapuskan; hilang dari peredaran—*peny.*) laksana "model kosmis Ptolemaeus".[35] Akan tetapi, para

---

34 Salah satu dari peribahasa yang sering dinyatakan oleh para *urafa* dalam menolak metode rasional untuk mencapai kebahagiaan. [*penerj.*]

35 Model alam semesta yang dikemukakan oleh Claudius Ptolemaeus (Ptolemy) pada sekitar abad ke-2 M. Model tersebut melukiskan bumi sebagai pusat tata surya. Matahari, bulan, serta planet-planet lain beredar

teoretikus mengetahui bahwa logika Aristoteles berbeda dari model Ptolemaeus. Ia tak hanya bertahan dan masih memiliki pendukung, bahkan para penentang pun mengakui kebenarannya.

Logika simbolik pun, berdasarkan anggapan para pendukungnya, merupakan penyempurnaan dari logika Aristoteles, dan bukanlah penghapus baginya. Kritikan-kritikan yang dilontarkan pendukung logika simbolik terhadap logika Aristoteles—kalau saja kita anggap belum terselesaikan oleh Aristoteles sendiri—bertahun-tahun sebelum para ahli logika simbolik sendiri, telah terjawab dan terselesaikan oleh para ekspositor (orang yang memberi komentar/menjelaskan—*peny.*) logika Aristoteles yang orisinal seperti Ibnu Sina.

Di Eropa, banyak tokoh yang menonjol dalam menentang logika Aristoteles ini. Mereka, anatara lain, adalah Francis Bacon, Rene Descartes, John Stuart Mill[36], dan yang kontemporer adalah Bertrand Russell[37].

Berdasarkan uraian tersebut—sebelum membahas kritikan dan jawaban— pembahasan yang biasanya diutarakan pada permulaan, yaitu "definisi *fikr*". Hal ini karena *qiyas* adalah

mengelilinginya. Akhirnya, model ini terbukti keliru dan kini terlupakan. [*peny.*]

36 John Stuart Mill (1806—1873) adalah seorang filsuf dan ekonom asal Inggris. Pengaruhnya sangat besar terhadap pemikiran di Inggris abad ke-19, tak hanya dalam bidang filsafat dan ekonomi, namun juga di bidang politik, sains, logika, dan etika. Ia menjadi jembatan antara tuntutan kebebasan, logika, dan sains abad ke-18 dengan kecenderungan empirisisme dan kolektivisme abad ke-19. [*peny.*]

37 Bertrand Arthur William Russel (1872—1970) adalah seorang filsuf dan matematikawan penerima anugerah Nobel asal Inggris. Ia bersama dengan Ludwig Wittgenstein dan G. E. Moore, menolak doktrin-doktrin metafisika dan ide-ide positivis tradisional yang menjadikan pengalaman personal sebagai dasar pengetahuan yang benar. Mereka menekankan pentingnya verifikasi ilmiah (empirisisme) sebagai sebuah keharusan logis. [*peny.*]

sejenis *fikr*, maka harus terlebih dahulu menjadi jelas bagi kita, bahwa apa sebenarnya *fikr* itu, dan telah dikatakan bahwa sebagian besar pembahasan para pendukung dan penentang logika Aristoteles, berhubungan dengan "nilai *qiyas*", atau dengan kata lain mengenai nilai jenis *fikr* yang khusus ini.

Para penentang sama sekali tidak memberi nilai bagi jenis *fikr* yang benar ini. Sementara para pendukung tidak hanya menganggap *qiyas* bernilai, tetapi mereka juga beranggapan bahwa setiap jenis *fikr* lainnya akan bersandar pada jenis *fikr qiyas* walaupun secara tersembunyi.

Definisi Fikr

Fikr merupakan aktivitas pikiran manusia yang paling menakjubkan. *Fikr* mampu melakukan serangkaian perbuatan. Pada bagian ini, serangkaian aktivitas tersebut dijelaskan secara berurutan agar kerja pikiran menjadi jelas dan dihasilkan suatu gambaran tentang definisi *fikr* yang jelas bagi kita.

1. Pertama-tama, kerja pikiran adalah menerima gambaran dari alam luar. Pikiran berhubungan dengan hal-hal di alam luar dari jalur pancaindra dan mengumpulkan gambaran dari hal-hal tersebut. Kondisi pikiran saat ini, seperti kamera yang memantulkan gambar-gambar pada permukaan film. Bayangkan saja, Anda untuk pertama kalinya mengunjungi suatu kota tertentu, pada pikiran Anda akan tercetak sejumlah gambaran dari pemandangan-pemandangan kota tersebut. Pikiran kita pada saat seperti ini hanya "bereaksi", artinya kerja pikiran hanya sekadar "menerima".

2. Kemudian, pikiran kita, setelah mengumpulkan serangkaian gambaran dari jalur pancaindra, tidak tinggal diam. Pikiran kita tidak hanya menimbun "bundelan-bundelan" gambaran saja, tetapi terkadang juga pada kesempatan-kesempatan tertentu, menampakkan gambaran yang tersimpan tersebut pada sebuah layar yang jelas di pikiran kita. Kerja ini adalah "mengingat", *recall* (memanggil kembali). Pemanggilan kembali tersebut tidaklah tanpa aturan, gambaran-gambaran pikiran kita seperti untaian sebuah rantai, satu dengan yang lain terkait. Sekeping untaian tadi jika ditarik, kepingan berikutnya pun akan ikut tertarik, dan seterusnya. Proses "pemanggilan kembali" ini dinamakan *tada'i* (*association of ideas*/penyatuan ide-ide).

Selain menerima gambaran, pikiran kita—yang sifatnya reaktif—juga memiliki kerja yang sifatnya aktif, yaitu berdasarkan serangkaian aturan psikologis dan mengingat gambaran-gambaran yang telah tersimpan padanya. Kerja *tada'i* terjadi tanpa perubahan (penambahan dan pengurangan) pada gambaran-gambaran tersebut.

3. Kerja pikiran yang ketiga adalah *tajziyah* (penguraian) dan *tarkib* (penyusunan). Pikiran juga mengerjakan hal lain, yaitu menguraikan suatu gambaran tertentu yang tertangkap dari dunia luar, membagi, dan menguraikan gambaran saat di alam luar tidak ada penguraian atau pembagian tersebut.

Penguraian suatu gambaran dapat terjadi dengan dua cara. *Pertama*, dengan menguraikan satu gambaran menjadi beberapa gambaran. *Kedua*, dengan menguraikan suatu gambaran menjadi beberapa arti.

Penguraian suatu gambaran menjadi beberapa gambaran, misalnya penguraian suatu badan yang memiliki serangkaian anggota. Pikiran, pada kapasitasnya, menguraikan bagian-bagian tersebut dengan terkadang menggabungkannya dengan hal yang lain. Penguraian gambaran menjadi beberapa arti, seperti ketika pikiran mendefinisikan garis sebagai "kuantitas berdimensi tunggal yang bersambung", padahal di alam luar hanya terdapat satu hal saja, yaitu garis itu sendiri.

Terkadang pikiran merangkum suatu gambaran, seperti saat membayangkan "seekor kuda dengan kepala manusia". Filsuf berhubungan dengan penguraian dan penyusunan menjadi "arti", sedangkan penyair atau pelukis berhubungan dengan penguraian dan penyusunan "gambaran".

4. *Tajrid* (abstraksi) dan *takmim* (generalisasi). Kerja lain pikiran adalah mengabstraksikan gambaran-gambaran yang telah didapatkannya melalui pancaindra, yakni memisahkan beberapa hal yang senantiasa bersamaan di alam luar, juga saat diterima oleh pikiran.

Contohnya, pikiran menerima pengertian "angka" senantiasa bersamaan dengan suatu hal material "yang berangka". Namun kemudian pikiran mengabstraksikan "angka" dari "yang berangka" tadi, sehingga pikiran dapat membayangkan "angka" secara terpisah dari "yang berangka". Kerja abstraksi ini kedudukannya di atas kerja *takmim*.

Takmim adalah membentuk sebuah gambaran *kulli* dari sejumlah gambaran *juz'i* yang didapatkannya. Misalnya, melalui pancaindra, pikiran mengenali pribadi-pribadi Zaid, Ahmad, Hasan, dan sebagainya, kemudian ia membentuk suatu pengertian *kulli* yang general, yaitu "manusia". Hal ini menjelaskan bahwa pengertian "manusia" tak dapat

dikenali melalui pancaindra, melainkan terbentuk dari sekian pengalaman *juz'i* pada pribadi-pribadi Hasan, Mahmud, dan sebagainya.

Pada masing-masing kerja *tajziyah* dan *tarkib* atau *tajrid* dan *takmim*, pikiran selalu melakukan sejumlah campur tangan—dengan pengurangan atau penambahan-penambahan—pada hasil pengamatan indra.

5. Kerja pikiran kelima—yang keterangan mengenainya merupakan tujuan asli kita—adalah *tafakur* dan argumentasi; yang artinya menghubungkan serangkaian *maklum* untuk menemukan suatu hal *majhul*.

Pada hakikatnya, *fikr* atau *tafakur* adalah sejenis perkawinan dan pengembangbiakan antarpemikiran. Dengan kata lain, *tafakur* adalah sejenis "penanaman modal" pemikiran untuk menghasilkan keuntungan dan menambah keuntungan pada modal dasar. Kerja *fikr* atau *tafakur* memang sejenis *tarkib*, tetapi *tarkib* yang subur dan menghasilkan, berbeda dengan *tarkib-tarkib* puitis dan fantasi yang mandul dan kering.

Lalu, dengan cara apa pikiran dapat menghasilkan *maklum* baru dan mengubah *majhul* menjadi *maklum*? Hal ini dilakukan dengan cara menghubungkan sekian *maklum* yang tersimpan (dalam memori), atau dengan cara tunggal menghasilkan *maklum* baru, yaitu berhubungan langsung dengan alam luar melalui indra.

Perbedaan pendapat antara kaum empiris di satu pihak, dan kaum rasionalis pada pihak yang lain, terletak pada titik ini. Menurut kaum empiris, berhubungan langsung dengan alam luar lewat pancaindra adalah cara tunggal menambah *maklum*. Satu-satunya cara benar mengkaji segala sesuatu adalah melalui eksperimen. Akan tetapi, kaum rasionalis menyatakan,

eksperimen hanyalah salah satu cara menambah *maklum*. Dengan menghubungkan sejumlah *maklum* yang sebelumnya tersimpan di dalam pikiran, kita dapat menghasilkan *maklumaat* baru. Menghubungkan serangkaian *maklum*, dalam rangka menghasilkan *maklumaat* lain adalah suatu proses yang diungkapkan dengan kata-kata *had*, *qiyas*, ataupun *burhan*.

Sementara itu, di samping mengakui eksperimen dan menjadikannya sebagai salah satu dari enam pendahuluan *qiyas*, logika Aristoteles juga menerangkan aturan serta undang-undang *qiyas*, menggunakan *maklumaat* untuk mengubah *majhul* menjadi *maklum*. Jika menghasilkan *maklum* hanya memiliki cara tunggal, yaitu berhubungan langsung dengan *majhulaat* di luar, dan *maklumaat* tak dapat digunakan untuk mengubah *majhul* menjadi *maklum*, maka jelas logika Aristoteles sangat tak berarti dan nihil.

Kini kita analisis sebuah contoh—yang biasanya diajukan untuk para pelajar sebagai teka-teki—agar diketahui cara pikiran menggunakan *maklumaat* untuk mencapai *majhul*, dengan cara menjadikannya bagaikan anak tangga, menjadi lebih jelas bagi kita.

Bayangkan, terdapat 5 buah topi, 3 di antaranya berwarna putih, sedangkan 2 yang tersisa berwarna merah. Tiga orang, secara berurutan, duduk pada serangkaian anak tangga, sehingga yang duduk pada anak tangga ketiga (X), dapat melihat dua kawannya yang duduk pada anak tangga kedua (Y) dan pertama (Z). Y hanya dibolehkan melihat Z, dan tentunya Z tidak boleh melihat kedua kawannya di atas.

Saat kedua mata mereka tertutup, dipakaikan pada masing-masing kepala satu topi, dan dua topi yang tersisa pun kemudian disembunyikan. Setelah itu, mata mereka dibuka, dan ditanyakan pada X apa warna topi yang dikenakannya. Setelah melihat kedua kawannya yang di bawah, ia menjawab, "Saya tidak tahu". Pada Y ditanyakan pertanyaan yang sama. Setelah memerhatikan kawannya yang di bawah, dengan tepat ia menjawab, "Putih". Kemudian Z menjawab pertanyaan yang sama dengan, "Warna topi saya adalah merah".

Kini harus saya tanyakan, dengan argumentasi rasional—yang tidak mungkin selain *qiyas*—apakah Y dan Z dapat menebak dengan benar warna topi mereka? , sedangkan pada saat yang sama, kenapa X tak mampu mengetahui warna topinya?

Penjelasannya adalah X tak dapat mengetahui warna topinya karena topi Y dan Z tidak memberi arti apa pun baginya, karena yang satu berwarna putih dan lainnya merah. Ia tak dapat menentukan apa pun, karena masih ada kemungkinan topinya putih maupun merah, maka ia menjawab "tidak tahu".

Hanya dalam satu kondisi saja X dapat menentukan warna topinya, yaitu saat warna kedua topi di bawahnya itu merah, sehingga miliknya berwarna putih, karena ia mengetahui bahwa hanya terdapat dua topi yang berwarna merah. Akan tetapi pada kondisi di atas karena satu berwarna putih dan lainnya merah, ia tak dapat menentukan warna topi yang dikenakannya.

Sementara itu, ketika Y mendengar X menjawab "tidak tahu", maka ia menyadari bahwa topi Z dengan topinya tidak mungkin sama-sama berwarna merah. Karena kalau demikian,

maka X tidak akan menjawab "tidak tahu", melainkan menjawab "putih". Maka topinya dengan topi Z yang di bawahnya harus putih, atau salah satu putih dan lainnya merah. Namun, ketika ia melihat topi yang di bawahnya berwarna merah, ia mengetahui warna topinya adalah "putih".

Berdasarkan pengetahuan dari X (bahwa topinya dan topi yang di bawahnya tidak mungkin sama-sama merah), dan pengetahuan dari Z (terlihat bahwa topinya merah), Y dapat menyimpulkan bahwa topinya berwarna putih.

Adapun Z dapat menentukan warna topinya merah, sebab dari pernyataan X, ia mendapatkan pengetahuan bahwa warna topinya dan topi Y bukan merah keduanya, dan dari pernyataan Y ia mendapat pengetahuan bahwa warna topinya bukan putih, karena jika warna topinya putih, niscaya Y tak akan menentukan warna topinya. Dari dua pengetahuan di atas, ia dapat menentukan bahwa warna topinya adalah merah.

Contoh di atas merupakan teka-teki yang bagus untuk para siswa. Hal ini juga merupakan perumpamaan yang baik dalam menunjukkan bahwa pikiran, hanya dengan kerja *qiyas*, penguraian, dan analisis pun dapat menemukan *maklum* baru.

Pada hakikatnya, dari gambaran-gambaran di atas, pikiran membentuk *qiyas* dan menghasilkan kesimpulan. Jika kita memerhatikan lebih saksama, sebenarnya pikiran di saat itu, tak hanya menyusun satu *qiyas* saja, tetapi begitu cepat menyusun dan mengambil kesimpulan, sehingga jarang yang menyadari seberapa banyak *qiyas* telah disusun oleh pikiran. Untuk itulah mengetahui undang-undang *qiyas mantiqi* amat berguna, agar tidak sampai terjadi kesalahan.

Bentuk *qiyas* yang digunakan oleh Y pada gambaran di atas adalah sebagai berikut.

"Kalau warna topi saya dan Z keduanya merah, maka X tak akan mengatakan 'tidak tahu'."

"Tetapi X mengatakan 'tidak tahu'."

*"Maka warna topi saya dan Z tidaklah keduanya merah."

(Sebuah *qiyas istisnai* yang kesimpulannya sampai di sini adalah topi Y dan Z tidaklah merah keduanya).

Bila topi Y dan Z bukan merah keduanya, maka boleh jadi keduanya putih, atau salah satu putih dan lainnya merah. Namun pasti keduanya bukan putih, karena topi Z berwarna merah, maka salah satu harus putih dan lainnya merah.

"Boleh jadi warna topi saya putih dan topi Z harus merah, atau warna topi saya merah dan topi Z harus putih."

"Tetapi warna topi Z merah."

*"Maka topi saya harus putih."

Adapun *qiyas* yang tersusun pada pikiran Z sebagai berikut.

"Jika topi saya dan Y keduanya merah, maka X tak akan mengatakan 'tidak tahu'."

"Namun ia mengatakan 'tidak tahu'."

*"Maka topi saya dan X tidaklah keduanya merah."

(*Qiyas istisnai*).

Bila bukan keduanya merah, maka boleh jadi keduanya putih, atau salah satu putih dan lainnya merah. Akan tetapi tidaklah keduanya putih karena kalau keduanya putih, Y tak akan dapat menyimpulkan warna topinya, maka topi Z berwarna merah.

"Boleh jadi warna topi saya putih dan topi Y harus merah, atau warna topi saya merah dan topi Y harus putih."

"Tetapi Y menjawab 'putih'."

*"Maka topi saya harus merah."

Pada salah satu dari tiga *qiyas* yang disusun oleh Y, *musyahadah* (observasi) atau pengindraan secara langsung merupakan salah satu *mukadimah*-nya, sedangkan pada *qiyasaat* (bentuk jamak dari *qiyas—penerj.*) Z sama sekali tak terdapat *musyahadah*.

BAB XIII

NILAI QIYAS II

Kegunaan atau Kesia-Siaan Mantik

elah dikatakan bahwa mereka yang menafikan nilai mantik, sebagian menolak kegunaannya, sebagian lain menolak kebenarannya. Pada tahap pertama kita akan mengkaji mengenai kegunaan mantik. Kritikan-kritikan yang diajukan oleh mereka adalah sebagai berikut.

1. Jika Mantik berguna, seharusnya ulama atau para filsuf yang berbekal mantik tidak akan melakukan kesalahan ataupun berbeda pendapat satu dengan yang lain. Namun, kita melihat mereka semuanya melakukan kesalahan dan memiliki pendapat yang saling kontradiktif.

Jawabannya, pertama-tama mantik hanya bertanggung jawab atas kebenaran bentuk *qiyas*, tidak lebih. Adapun kesalahan-kesalahan manusia dapat bermuara pada materi-materi yang terkandung dalam *qadhaya* yang menyusun *qiyas*. Bisa saja materi-materi tersebut juga benar dan sumber kesalahan adalah sejenis *mughalatah* (paralogisme; argumen yang keliru/menyesatkan—*peny.*) yang tak terhiraukan pada struktur pemikiran.

Mantik menjamin kebenaran *fikr* dari segi kedua. Adapun dari segi pertama, tiada aturan apa pun yang mampu menjamin kebenaran *fikr*. Satu-satunya jaminan adalah penjagaan dan ketelitian sang Pemikir sendiri. Misalnya, mungkin dari serangkaian *qadhaya hissi* (proposisi eksperimental), tersusun sejumlah *qiyas*, tetapi eksperimen-eksperimen tersebut—disebabkan hal-hal tertentu—kurang atau tidak *yaqini* (sertitutif; meyakinkan—*peny.*), atau kemudian malah ditetapkan sebaliknya. Segi ini tidak ditanggung oleh mantik

karena ini dinamakan *shuri-shuri* (formal), sedangkan yang ditanggung oleh mantik adalah cara menyusun *qadhaya* sehingga tidak terjadi kesalahan yang disebabkan oleh "penyusunan buruk" *qadhaya.*

Kedua, sekadar berbekal pada mantik saja tidak cukup untuk menjaga seseorang dari kesalahan bentuk *qiyas.* Yang akan menjamin dari kesalahan adalah menerapkannya dengan teliti. Seperti halnya berbekal pada ilmu kedokteran saja tidak cukup untuk menjaga kesehatan atau menyembuhkan, tetapi juga harus menerapkan ilmu tersebut dengan teliti. Kesalahan-kesalahan *mantiqi* dari ulama yang berbekalkan mantik disebabkan oleh sejenis presipitasi (proses pengendapan—*peny.*) dan kecerobohan dalam menerapkan prinsip-prinsip *mantiqi.*

2. Dikatakan bahwa mantik adalah sarana untuk ilmu. Namun logika Aristoteles bukanlah sebuah sarana yang baik. Artinya, berbekal pada mantik tidak menambah pengetahuan manusia sama sekali. Kapan pun, logika Aristoteles tak akan mampu menyingkap *majhulaat* alami. Kita menginginkan sebuah sarana yang benar-benar merupakan sarana dan memberikan penemuan-penemuan baru bagi kita, yaitu *tajribah, istiqra* (induksi), dan penalaran alami secara langsung dan bukan mantik atau *qiyas.* Pada era baru, saat logika Aristoteles sebagai sarana telah diabaikan dan sebagai penggantinya digunakan *istiqra* dan *tajribah,* telah dicapai keberhasilan berturut-turut yang mencengangkan.

Mereka yang mengajukan kritikan—atau lebih tepat *mughalatah*—di atas pada dasarnya telah melakukan beberapa kesalahan. Mereka mengira atau berpura-pura mengira,

bahwa arti dari mantik sebagai sarana bagi disiplin-disiplin ilmu adalah "sarana untuk menghasilkan ilmu", yakni kerja mantik adalah mengumpulkan informasi-informasi ilmiah bagi kita. Dengan kata lain, mereka mengira bahwa mantik bagi pemikiran manusia laksana kapak bagi kayu bakar, yang dapat mengumpulkan dan menghasilkan bahan. Padahal, mantik hanyalah sekadar alat pengukur, yakni menjelaskan benar dan tidaknya pemikiran, itu pun hanya alat pengukur bentuk pemikiran, bukan materi atau bahan-bahan pemikiran.

Oleh karena itu, mantik diumpamakan seperti bandulan pengukur tegak lurus bagi seorang tukang batu. Tukang batu saat membangun sebuah tembok, ia mengukur tegak lurusnya tembok, ia mengukur tegak dan lurusnya tembok tersebut dengan bandulan tadi. Bandulan tersebut bukanlah sarana untuk menghasilkan batu bata, pasir, kapur, semen, dan sebagainya, juga bukan alat pengukur baik atau tidaknya bahan-bahan tersebut.

Sarana untuk menghasilkan pengetahuan adalah *qiyas*, *istiqra*, dan tamsil, seperti yang telah dibahas sebelumnya. Kesemuanya itu bukanlah termasuk dalam mantik. Mantik hanya menjelaskan tata cara masing-masing dan mendukung nilai mereka.

Barangkali di sini dapat dikatakan bahwa maksud para penentang logika Aristoteles mengatakan lemahnya logika itu sebagai sarana mendapat pengetahuan sebenarnya adalah menolak nilai *qiyas* itu sendiri. Jika permasalahan-permasalahan logika Aristoteles berhubungan dengan *qiyas* walaupun logika merupakan alat pengukur dan bukan alat penghasil, ia (menurut para penentang—*peny.*) mengakui *qiyas* sebagai sarana tunggal untuk menghasilkan pengetahuan. Akan

tetapi, *qiyas* berdasarkan dalil-dalil yang akan dibahas nanti tidak memiliki potensi untuk menghasilkan ilmu pengetahuan modern. Hanya *istiqra* dan *tajribah* saja yang merupakan sarana tunggal dalam menghasilkan pengetahuan.

Hal ini merupakan argumen terbaik untuk pernyataan para penentang. Namun, seperti yang pernah dijelaskan, logika Aristoteles menganggap *qiyas* sebagai salah satu sarana untuk menghasilkan pengetahuan, bukan sebagai sarana tunggal, sebagaimana yang diterangkan pada pembahasan sebelumnya. Hal ini akan semakin diperjelas pada pembahasan-pembahasan yang akan datang. Dengan demikian, *qiyas* sebagai sarana mendapatkan ilmu tak dapat dibantah.

Menurut para pendukungnya, *qiyas* memiliki nilai *ta'yini* (bersifat menentukan), yang pada jangkauannya akan menghasilkan *natijah* baru, itu pun secara pasti. Tamsil bernilai *dzanni* (estimatif), sedangkan *istiqra*, jika sempurna, akan bernilai *yaqini* (sertitutif), dan jika tidak sempurna, akan bernilai *dzanni*. Adapun *tajribah* yang sering disalahartikan dengan *istiqra*, memiliki nilai *yaqini*. Setiap *tajribah* mengandung sebuah *qiyas*. *Tajribah* termasuk *mukadimah* bagi *qiyasaat* yang *badihi*. Dengan sendirinya, *tajribah* juga mengandung *qiyas* yang tersembunyi. *Tajribah*, sebagaimana diterangkan oleh Ibnu Sina dalam bukunya, *Mantiq al Syifa*,[38] adalah gabungan antara kerja *hiss* (sensasi), *musyahadah* secara langsung, dan kerja *fikr* dari jenis *qiyas*, bukan *istiqra* ataupun tamsil, dan tidak terdapat jenis keempat, sebagaimana diklaim oleh para ahli logika simbolik.

38 Lihat *Mantiq al Syifa* (Mesir), bab Burhan, hlm. 223.

Logika Aristoteles sama sekali tidak menolak keberadaan *tajribah*—yang pasti mengandung *qiyas*—walaupun itu bukan bagian dari mantik sebagaimana *qiyas* itu sendiri. Hal ini karena *qiyas* membangun berdasarkan nilai *tajribah* itu sendiri. Setiap ahli logika menyatakan bahwa *tajribah* merupakan salah satu dari *maba'di al sittah* (enam jenis dasar argumentasi demonstratif) yang *yaqini*.[39]

Keberhasilan para ilmuwan modern bukan disebabkan penolakan mereka terhadap logika Aristoteles, melainkan disebabkan pemilihan mereka yang "brilian" terhadap metode *istiqra* menggantikan metode *qiyas* murni; dan metode *tajribah*—yang pada dasarnya adalah gabungan dari metode *hissi*, *istiqrai*, dan *qiyas* murni—dalam mengenali fenomena alam.

Stagnasi karya para ilmuwan terdahulu lebih disebabkan oleh pemilihan metode *qiyas* murni dalam mengenali fenomena alam, sebagaimana saat mereka membahas hal-hal *ma warau al tabiah* (supranatural). Jadi, menampik metode *istiqra* dan *tajribi* sebagai kesetiaan terhadap logika Aristoteles bukanlah cara para ilmuwan terdahulu. Begitu pun penafian logika Aristoteles bukanlah merupakan jalan keluar bagi para ilmuwan modern. Karena logika Aristoteles tidak menganggap metode *qiyas* sebagai sarana tunggal yang benar pada seluruh ilmu, sehingga kecenderungan terhadap metode *istiqrai* dan *tajribah* tidak merupakan penafian terhadap logika Aristoteles.[40]

39 Lihat *Mantiq al Syifa* (Mesir), bab Burhan, hlm. 95, 97, 223, 331.

40 Jangan sampai terlupakan bahwa kecenderungan ke arah *tajribah* dan keluar dari "sangkar" *qiyas*, berabad-abad sebelum era modern telah dimulai oleh Muslimin yang kemudian hari disempurnakan oleh para ilmuwan Eropa. Para pionir metode *tajribah* seperti Roger Bacon—yang memulai metode tersebut 3 atau 4 abad sebelum Sir Francis Bacon—mengakui bahwa pada metodenya ia sangat berutung budi pada guru-guru Muslimnya dari Andalusia (sekarang Spanyol—*peny.*). Di samping itu, untuk pertama kalinya para ilmuwan modern dengan sangat ekstrem

3. Kontribusi maksimal dari mantik adalah mencegah kesalahan pikiran pada bentuk *qiyas*. Akan tetapi, mantik tak memiliki peraturan atau tata tertib yang dapat mencegah kesalahan dari segi materi premis-premis *qiyas*.

Jadi, ketika mantik dapat menjamin kita dari segi bentuk *qiyas* namun tak mampu menjamin dari segi materi *qiyas*, maka jalan kesalahan masih terbuka dan mantik tak berguna. Sama seperti pada musim salju kita memiliki rumah yang berpintu dua, dan yang tertutup hanya salah satu dari dua pintu tersebut. Jelas dengan terbukanya salah satu pintu, udara dingin tetap akan mencekam, dan manfaat menutup satu pintu itu pun sama sekali hilang. Seperti inilah kritikan yang diajukan oleh Sairafi kepada Matta bin Yunus (Matthew Jones), yang dengan baik diterangkan oleh Amin Astarabadi pada bukunya, *Fawaid al Madaniyah*.

Pencegahan terhadap kesalahan pada bentuk *qiyas* memiliki kegunaan yang relatif. Pencegahan terhadap kesalahan materi *qiyas* walaupun tak dapat dijamin dengan aturan-aturan *mantiqi*, dapat dipastikan dengan ketelitian dan penjagaan yang lengkap pada materi *qiyas*, serta dengan menerapkan undang-undang *mantiqi*, dapat dicegah ketergelinciran pada kesalahan secara absolut.

Masuknya kesalahan pada bentuk maupun materi *qiyas* dapat diumpamakan seperti masuknya angin dingin, yaitu

berpaling ke *tajribah*. Mereka mengira bahwa *istiqra* dan *tajribah* merupakan sarana tunggal dalam menghasilkan pengetahuan dengan menafikan keseluruhan *qiyas*. Tetapi setelah 2—3 abad kemudian, jelas jelas bahwa masing-masing dari *qiyas, istiqra*, dan *tajribah* (gabungan dari *qiyas* dan *istiqra*), pada tempatnya sangat berguna. Yang penting adalah mengenali tempat penggunaan mereka. Di sinilah muncul suatu disiplin ilmu yang sangat berguna bernama *ilmu al ma'rifah* (metodologi) yang menjelaskan tempat penggunaan masing-masing dari ketiga metode di atas. Ilmu ini masih menjalani tahap-tahap permulaannya.

sejenis *mughalatah*, karena masing-masing dari kedua pintu dapat membawa masuk hawa dingin sebanyak keduanya secara bersamaan. Satu pintu pun dapat menyejajarkan suhu dalam rumah dengan suhu di luar, maka satu pintu tak akan berguna. Akan tetapi, kesalahan bentuk tak akan dapat masuk dari kesalahan materi, atau sebaliknya kesalahan dari segi materi tak akan dapat masuk dari jalur bentuk.

Jadi, kalau pun kita tak mampu menanggulangi kesalahan dari segi materi sekalipun, kita telah mendapat keuntungan relatif dari pencegahan kesalahan dari segi bentuk.

BAB XIV
NILAI QIYAS III

ada pembahasan sebelumnya telah diterangkan beberapa kritikan terhadap kegunaan logika Aristoteles. Kini kita membawakan sejumlah kritikan terhadap kebenaran logika Aristoteles secara berurutan, dengan dianggap salah, dan terkadang absurd (mustahil).

Dengan mengingat bahwa walaupun saat ini seharusnya kita bawakan kritikan-kritikan tersebut agar Anda menyadari sejauh mana logika Aristoteles telah mendapat serangan. Namun kita hanya menjawab sebagian saja, karena menjawab sebagian lain memerlukan "perkakas" filsafat. Maka, mau tidak mau, kita akan menjumpainya pada pembahasan filsafat nanti.

1. Nilai Mantik tergantung pada *qiyas*, karena aturan *mantiqi* menjelaskan bagaimana ber-*qiyas* dengan benar. Yang mendasar dari *qiyas* adalah *qiyas iqtirani*. *Qiyas* ini memiliki empat *syikl*, dan menjadi poros keempat *syikl* tersebut ialah *syikl awal*, karena tiga *syikl* lainnya tertetapkan dengan *syikl* tersebut. Pada *syikl awal*—yang merupakan rukun yang paling mendasar dari Mantik—terdapat *daur (petitio principii/circulus vitiosus)*[41] dan batil, maka ilmu Mantik pun batil dari asasnya. Contohnya pada *syikl awal* dikatakan :

   "Setiap manusia itu hewan."

   "Setiap hewan itu benda."

   *"Setiap manusia itu benda."

Qadhiyah "setiap manusia itu benda", sebagai anak dan *natijah* dari kedua *qadhiyah* sebelumnya, akan menjadi jelas

41 Kekeliruan logis di mana sebuah premis dianggap benar tanpa pengesahan/pembuktian; kondisi di mana keberadaan sesuatu bergantung pada dirinya sendiri, secara mutlak diakui kebenarannya tanpa pengesahan/pembuktian dari hal lainnya. [*peny.*]

bagi kita, kalau sebelum itu kita memiliki ilmu (pengetahuan) tentang kedua *qadhiyah* tersebut, termasuk *kubra*.

Dengan kata lain, pengetahuan terhadap *natijah* tergantung pada pengetahuan terhadap *kubra*. Dari sudut pandang lain, *qadhiyah kubra* "setiap hewan itu benda", sebagai *qadhiyah kulliyah*, akan menjadi *maklum* bagi kita kalau sebelumnya kita kenali dan kita yakini bahwa masing-masing *juz'i*—yaitu masing-masing dari spesies hewan, termasuk manusia dari *qadhiyah* tersebut—itu benda. Maka pengetahuan terhadap *kubra* tergantung pada pengetahuan terhadap *natijah*. Jadi, pengetahuan terhadap *natijah* tergantung pada pengetahuan terhadap *kubra*, juga sebaliknya, untuk mengetahui *kubra*, harus terlebih dahulu mengetahui *natijah*.

Inilah kritikan masyhur Abu Sa'id Abul Khair, yang ditujukan kepada Ibnu Sina menjelang pertemuan mereka di Naisyabur, yang kemudian dijawab oleh Ibnu Sina. Dengan memerhatikan bahwa jawaban Ibnu Sina sangat ringkas dan padat sehingga kemungkinan tak dapat dipahami oleh sebagian pembaca, kami akan menjawabnya dengan keterangan yang lebih banyak, berikut tambahan-tambahan, kemudian kami membawakan redaksi asli jawaban Ibnu Sina tersebut. Jawabannya adalah sebagai berikut.

Pertama, argumentasi kritikan di atas berbentuk *qiyas*, itu pun dengan *syikl awal*, yang mana ringkasnya sebagai berikut.

"*Syikl awal* adalah *daur*."

"Dan setiap *daur* itu batil."

*"Maka *syikl awal* itu batil."

Dari segi lain, dikarenakan *syikl awal* batil, dan dengan hukum sebuah *qiyas* yang menyatakan "segala hal yang

bersandarkan pada hal lainnya yang batil itu salah", maka setiap kritikan dengan bentuk *syikl* awal dari *qiyas* pasti batil.

Sebagaimana yang kita lihat, argumentasi Abu Sa'id untuk kesalahan *syikl awal* adalah sebuah *qiyas* dengan bentuk *syikl awal*. Kini kita katakan bahwa kalau saja *syikl awal* itu batil, maka argumentasi Abu Sa'id sendiri yang juga *syikl awal* itu batil. Abu Sa'id berusaha membatilkan *syikl awal* dengan *syikl awal*, dan ini adalah *khulf* (absurd).

Kedua, pernyataan "ilmu terhadap *kubra* yang *kulli* tergantung pada pengetahuan terlebih dahulu atas *juz'iyaat*", harus dianalisis terlebih dahulu. Kalau maksudnya adalah untuk mendapat pengetahuan tentang *kubra*, kita sebelumnya harus mengenali *juz'iyaat* secara *tafsili* (terperinci); yakni untuk mendapat pengetahuan tentang sebuah *kulli*, kita terlebih dahulu harus melakukan *istiqra* (induksi) pada satu per satu *juz'i*-nya, pokok pandangan ini tidak benar, karena mengetahui tak hanya dengan cara meng-*istiqra* satu per satu *juz'iyaat*-nya. Sebagian dari *kulli* dapat kita ketahui tanpa *tajribah* atau *istiqra* apa pun, seperti pengetahuan tentang keabsurdan *daur*. Juga sebagian *kulli* lain dapat dipahami hanya dengan melakukan eksperimen (*tajribah*) pada sebagian dari *juz'i*-nya, dan tiada keharusan untuk melakukan eksperimen pada sebagian lainnya. Seperti ilmu seorang dokter tentang kondisi pasien dan kegunaan suatu jenis obat, saat didapatkan bahwa *kulli* tersebut bisa diterapkan pada sebagian *afrad* dari jalan *tajribah*, yang selanjutnya akan digeneralisasikan dengan datangnya sebuah *qiyas*.

Adapun jika maksud pengetahuan tentang *kubra* adalah pengetahuan secara *ijmali* (global) mengenai keseluruhan *juz'i*-nya, yakni pengetahuan *natijah* terkandung pada *kubra* secara

ijmali, adalah suatu pernyataan yang benar. Tetapi yang dicari dari penyusunan *qiyas* adalah pengetahuan terhadap *natijah* secara *tafsili*, bukan pengetahuan secara *ijmali*. Jadi dalam setiap *qiyas*, ilmu *tafsili* mengenai *natijah* tergantung pada ilmu *ijmali* terhadap *natijah*—yang tersisip pada *kubra*—dan ini bukan suatu masalah, karena ada dua ilmu yang berbeda.

Jawaban Ibnu Sina pada Abu Sa'id menyerupai apa yang diterangkan di atas, yaitu bahwa pengetahuan terhadap *natijah* saat menghasilkan *natijah* adalah ilmu *tafsili*; sedangkan pengetahuan mengenai *natijah* saat tersisip pada *kubra* adalah *ijmali*, keduanya merupakan dua jenis ilmu yang berbeda.

2. Setiap *qiyas*, kalau bukan *tikrar al ma'lum* (tautologi),[42] pasti *musadaratu al mathlub* (*petitio principii*). Karena saat kita menyusun *qiyas*, kita katakan:
"Setiap manusia itu hewan."
"Setiap hewan itu benda."
*"Maka setiap manusia itu benda."
Terdapat dua kemungkinan, yaitu

a. Saat *natijah* tersisip pada *kubra*, boleh jadi kita sudah mengetahui bahwa manusia yang termasuk salah satu dari sekian spesies hewan itu benda, maka *natijah* yang sebelumnya kita ketahui pada *kubra*, terulang lagi pada *natijah* dan bukanlah hal yang baru yang didapatkan dari proses *qiyas* (*tikrar*).

b. Bila *natijah* tersebut belum kita ketahui saat tersisip pada *kubra*, maka kita telah menjadikan suatu hal dasar—saat berada dalam *kubra*—untuk dirinya, padahal itu belum kita

42 Pengulangan pernyataan, gagasan, atau kata yang berlebih dan tak diperlukan; pleonasme. [*peny.*]

ketahui, dan ini adalah *musadaratu al mathlub*, yakni suatu hal *majlul* (tidak diketahui) menjadi dasar bagi dirinya sendiri.

Hal ini merupakan kritikan dari John Stuart Mill, filsuf terkenal Inggris, pada abad ke-17 M. Sebagaimana yang dapat kita lihat, argumentasi di atas tidak mengandung hal baru, dan memiliki akar yang sama dengan kritikan Abu Sa'id, bahwasanya pengetahuan mengenai *kubra* akan didapatkan saat kita sebelumnya mengetahui *natijah* melalui *istiqra*.

Jawabannya sama dengan yang dikatakan di atas. Jika dikatakan terdapat dua kondisi, saat *natijah* tersisip pada *kubra*, diketahui atau tidak, yaitu bahwa *natijah* secara *ijmal* telah diketahui, namun secara *tafsil* masih *majlul*, oleh karenanya tak akan terjadi *musadaratu al mathlub* ataupun *tikraru al ma'lum*.

3. Logika Aristoteles adalah sebuah logika silogistis, dan dasar pada *qiyas*-nya senantiasa pikiran bergerak "menurun" dari atas ke bawah; perpindahan pikiran adalah dari *kulli* (universal) menuju *juz'i* (partikular; khusus). Karena pada masa lalu dianggap bahwa pikiran pada tahap pertama mengenai *kulliyaat*, dan dengan *kulliyaat* itu kemudian mengenali *juz'iyaat*.

Tetapi penelitian akhir-akhir ini membuktikan hal sebaliknya, bahwa gerak pikiran senantiasa "menanjak", dari *juz'i* menuju *kulli*. Oleh karenanya, metode *qiyas* berdasarkan kajian-kajian mengenai pikiran dan aktivitasnya dalam psikologi modern sudah tercampakkan dan ternafikan. Dengan kata lain, pemikiran *qiyas* itu tanpa dasar, dan satu-satunya metode berpikir adalah *istiqra*.

Kritikan ini merupakan penguraian ilmiah dari apa-apa yang telah diterangkan pada kritikan-kritikan sebelumnya. Jawabannya, membatasi gerak pikiran hanya pada gerak "menanjak", sama sekali tidak benar. Karena, sebagaimana telah dikatakan berulang kali, *tajribah* dan penyimpulan ilmiah dari hal-hal *tajribi* merupakan bukti terbaik bahwa pikiran bergerak "menanjak" dan juga "menurun". Karena dalam beberapa kesempatan, pikiran menyimpulkan pengertian *kulli* dari eksperimen terhadap beberapa *afrad*, dan dengan ini bergerak "menanjak". Tetapi untuk sebagian afrad yang lain, pikiran meluaskan pengertian tersebut dengan metode *qiyas*, bergerak silogistis dan "menurun".

Lagi pula, tidak semua prinsip pikiran manusia yang pasti berasal dari *hiss* (indra) dan *tajribah* (eksperimen). Penghukuman (*tashdiq*) bahwa "daur itu batil" atau "dua benda yang sama mustahil memiliki dua tempat yang berbeda pada saat yang sama", serta puluhan contoh lainnya yang menghukumi dengan keharusan atau kemustahilan, tidak mungkin semuanya itu *hissi, istiqrai,* ataupun *tajribi.*

Yang sangat mengherankan adalah argumentasi seperti di atas, yaitu:

"*Qiyas* adalah gerak dari *kulli* menuju *juz'i*."

"Gerak dari *kulli* menuju *juz'i* itu mustahil."

*"*Qiyas* itu mustahil."

Argumentasi di atas dengan sendirinya adalah sebuah argumentasi *qiyasi* (silogistis), dari jenis gerak "menurun". Bagaimana bisa seorang penyanggah berusaha memustahilkan *qiyas* dengan *qiyas* (yang mustahil menurut anggapannya)?! Jika *qiyas* itu mustahil, maka *qiyas* di atas pun batil, maka tiada dalil yang dapat membatilkan *qiyas.*

4. Logika Aristoteles telah mengklaim bahwa hubungan antara dua hal pada sebuah *qadhiyah* hanyalah hubungan *indiraj* (inklusi). Oleh karenanya, ia kemudian membatasi *qiyas* pada *istisnai* dan *iqtirani*, dan *iqtirani* itu sendiri dibatasi hanya pada *syikl* yang empat itu, di saat selain hubungan *indiraj* terdapat hubungan-hubungan lain, seperti *tasawi* (ekuivalensi), "lebih besar", dan "lebih kecil", yang digunakan pada Matematika, seperti kalau dikatakan:
"Sudut A sama dengan sudut B."
"Sudut B sama dengan sudut C."
*"Sudut A sama dengan sudut C."

Qiyas semacam ini tidak dapat dicocokkan dengan salah satu dari keempat *syikl mantiqi* yang ada, karena *had wasath* sama sekali tak terulang. Pada *qadhiyah* pertama, *mahmul* adalah pengertian "sama dengan"; dan pada *qadhiyah* kedua, *mahmul* adalah "sudut", bukannya "sama dengan". Tetapi *qiyas* semacam ini pun mampu menghasilkan kesimpulan.

Kritikan di atas dilontarkan oleh para ahli logika simbolik, seperti Bertrand Russell, dan lain-lain. Jawabannya, bahwa *mantiqiyun*—setidaknya yang Muslim—telah mengenali *qiyas* seperti di atas, dan menamakannya dengan *qiyas musawaat* (silogisme ekuivalentif), yang mana pada dasarnya *qiyas musawaat* tersebut terdiri dari beberapa *qiyas iqtirani*, dan hubungan pada keseluruhannya adalah hubungan *indiraji* (implikatif). Perincian hal ini dapat dicari di buku-buku logika seperti *Isyaraat* (karya Ibnu Sina), dan sebagainya.

5. Logika Aristoteles dari segi bentuk pun masih tidak sempurna, karena di sana tidak dibedakan antara *qadhiyah hamliyah* dengan yang *waqi'iyah* (riil). Seperti, "Setiap manusia memiliki jantung", dan seperti saat dikatakan, "Jika ada sesuatu, dan hal tersebut manusia, maka seharusnya ia memiliki jantung". Tidak adanya pembedaan dalam hal ini, menyebabkan kesalahan-kesalahan yang besar sekali pada metafisika.[43]

Jawabannya adalah, para ahli logika Muslim telah memerhatikan sisi ini dan membedakannya, yang dengan memerhatikan perbedaan-perbedaan tersebut, mereka telah menentukan syarat-syarat *qiyas*. Dikarenakan pembahasan ini akan berkepanjangan, maka kita tidak membahasnya di sini.

6. Logika Aristoteles telah dibangun berdasarkan *mafahim* (bentuk jamak dari *mafhum—penerj.*) dan *kulliyaat* pikiran, padahal sebenarnya *mafhum kulli* itu tidak memiliki hakikat. Seluruh *tashawuraat* pikiran itu *juz'i* dan *kulli* hanya sekadar sebuah omong kosong.

Kritikan ini pun diajukan oleh John Stuart Mill. Pandangan semacam ini terkenal dengan nama *isalatu al tasmiyah* (nominalisme). Jawaban terhadap pandangan semacam ini akan dikaji pada pembahasan filsafat nanti.

7. Logika Aristoteles berdasarkan teori *huwiyah* (entitas), menganggap bahwa segala sesuatu adalah "segala sesuatu" itu sendiri. Oleh karenanya, pengertian dalam logika ini tetap dan luas sekaligus statis. Padahal, prinsip

43 Ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan hal-hal yang nonfisik, gaib, atau tidak kelihatan. [*peny.*]

yang berlaku pada realitas dan konsep adalah "gerak", yang berarti perubahan "sesuatu" menjadi "selainnya". Oleh karena itu, maka logika ini tidak cocok dengan realitas.

Satu-satunya logika yang benar adalah yang memberi "gerak" pada *mufahim* (konsep-konsep) dan menjauhi prinsip *huwiyah*, yaitu Logika Dialektika.[44] Kritikan ini diajukan oleh pengikut Logika Hegel (logika dialektika), khususnya pengikut paham materialisme dialektis,[45] dan telah dikupas dalam pembahasan Filsafat. Mengkaji hal tersebut bukanlah tugas pembahasan-pembahasan ini.

8. Logika Aristoteles dibangun berdasarkan prinsip kemustahilan *aslu al tanaqudh*. Prinsip tersebut adalah prinsip terpenting yang mengatur realitas dan pikiran.

Jawaban atas kritikan di atas juga dikemukakan dalam pembahasan filsafat. Pada pembahasan sebelumnya, kita pernah menyinggung tentang prinsip *tanaqudh*. Pada pembahasan filsafat, hal ini juga akan kita perbincangkan lebih lanjut.

44 Ajaran Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), seorang filsuf terkemuka asal Jerman, tentang seni berpikir secara teratur, logis, dan teliti yang diawali dengan tesis, antitesis, dan sintesis. Hegel menyatakan bahwa kebenaran tercapai dari proses dialektika yang sinambung, yang mana sebuah konsep (tesis) selalu memunculkan lawannya (antitesis), dan interaksi antara keduanya membentuk konsep baru (sintesis). [*peny.*]

45 Konsep dialektika pada proses-proses sosial dan ekonomi yang dikemukakan oleh Karl Marx (1818-1883). Konsep ini menekankan bahwa ide-ide hanya dapat muncul sebagai akibat dari kondisi material. [*peny.*]

BAB XV
SINA'AT AL KHAMSAH

ada pembahasan-pembahasan sebelumnya, dalam beberapa kesempatan, kita telah mengupas materi *qiyasaat*, contohnya dalam *qiyas*

"Socrates adalah manusia."

"Setiap manusia akan sirna."

*"Maka Socrates akan sirna."

Dua *qadhiyah*, *sughra* dan *kubra*, menjadi materi *qiyas*. Namun, di sini dua *qadhiyah* tersebut memiliki bentuk tertentu, *had wasath* terulang pada *sughra* dan juga *kubra*, menjadi *mahmul* pada *sughra* dan menjadi *maudhu'* pada *kubra*, *sughra*-nya *maujibah*, *kubra*-nya *kulliyah*, dan beberapa hal di atas telah memberi bentuk tertentu pada dua *qadhiyah* tersebut sehingga mereka membentuk sebuah *qiyas*.

Qiyas, dari segi kesan dan pengaruhnya, terbagi menjadi lima macam, dan keragaman ini berhubungan dengan materi dan bukan bentuk mereka. Orang-orang yang menyusun *qiyas*, berargumentasi dengan *qiyas*, memiliki tujuan-tujuan yang beragam. Tujuan-tujuan para argumentator adalah salah satu dari lima kesan yang didapatkan dari *qiyas*, seperti berikut ini.

1. Kesan yang didapatkan dari *qiyas* dan tujuan yang diinginkan darinya, salah satunya adalah *yaqin*; yakni tujuan sang argumentator adalah sungguh-sungguh ingin mengubah—bagi dirinya ataupun lawan bicaranya—suatu *majhul* tertentu menjadi *maklum*, dan menemukan suatu hakikat tertentu. Pada Filsafat dan ilmu pengetahuan lainnya, biasanya tersusun *qiyasaat* dengan tujuan di atas. *Qiyasaat* Filsafat serta ilmu-ilmu pengetahuan adalah dari jenis ini.

Tentunya, pada saat itu haruslah menggunakan materi-materi yang *yaqini* (meyakinkan) dan tak dapat disangkal.

2. Tujuan kedua adalah mengalahkan atau memaksa lawan bicara untuk menyerah. Dalam hal ini tidak harus digunakan materi-materi yang *yaqini*, tetapi juga dapat digunakan materi yang diakui oleh lawan bicara, walau tidak *yaqini*.
3. Tujuan ketiga adalah *iqna'*, yakni untuk memaksa lawan bicara mengerjakan sesuatu, atau mencegahnya dari suatu perbuatan (persuasif). Dalam hal ini dapat digunakan materi-materi yang *dzanni*, seperti saat kita menginginkan seseorang untuk meninggalkan suatu perbuatan, kita katakan padanya bahaya-bahaya yang mungkin terjadi bila perbuatan tersebut dilakukan.
4. Tujuan argumentator selanjutnya adalah menjadikan *mathlub* (yang diharap menjadi *natijah*) terkesan indah atau buruk pada benak lawan bicaranya. Dalam hal ini, ia dapat menghiasi argumentasinya dengan memakaikan *mathlub* baju-baju indah ataupun buruk.
5. Tujuan terakhir adalah untuk mengaburkan dan menyesatkan pemahaman lawan bicara. Dalam hal ini, seseorang menggunakan hal-hal yang tidak *yaqini* sebagai *yaqini*, hal yang tidak diterima sebagai hal yang diterima, hal yang bukan *dzanni* sebagai hal yang *dzanni*, dan seterusnya demi melakukan mispresentasi.

Tujuan seseorang dari argumentasinya terkadang menemukan hakikat tertentu; menundukkan dan menutup jalan pikiran lawan; mempengaruhi pikiran lawan bicara untuk menjalankan atau meninggalkan suatu perbuatan; hanya bermain dengan emosi pendengar, dengan hal indah

yang dijadikan buruk atau lebih indah, dan hal buruk menjadi indah atau bahkan lebih buruk; dan tujuan yang terakhir adalah mispresentasi (penyesatan).

Secara induksi telah tertetapkan bahwa *qiyas* dari segi tujuan terbatas pada lima jenis tersebut. Adapun materi-materi *qiyas* untuk menghasilkan tujuan-tujuan tersebut berbeda-beda.

1. *Qiyas* yang dapat menemukan suatu hakikat tertentu dinamakan *burhan* (demonstrasi).

Materi *qiyas* semacam ini dapat disusun dari *qadhiyah mahsus* (hasil pengamatan indra), seperti, "Matahari adalah benda yang menyinari"; atau dari *mujarabaat* (eksperimental; hasil uji coba), seperti, "Penicillin membunuh bakteri dalam tubuh"; serta dari *badihiyaat* (ekstemporal), seperti, "Dua hal yang sama dengan X, yang pertama akan sama dengan yang kedua." Selain tiga jenis di atas, terdapat beberapa jenis *qadhiyah yaqini* yang tidak perlu disebutkan.

2. *Qiyas* yang mampu memaksa lawan bicara menyerah, harus terdiri dari materi-materi yang diterima oleh pihak lawan bicara, *yaqini* maupun tidak, diterima secara umum ataupun tidak. *Qiyas* semacam ini dinamakan *jadal* (topika).

Seperti jika kita menerima perkataan seorang yang berilmu (*alim*). Bersandarkan pada ucapan *alim* tersebut kita menghukumi, di saat—barangkali—kita sendiri tidak mengakui pendapat orang berilmu tersebut. Terdapat banyak contoh yang dapat dibawakan untuk hal di atas. Saya akan membawakan sebuah cerita yang mengandung contoh untuk itu.

Pada suatu majelis perbincangan yang diadakan oleh Ma'mun (seorang Khalifah Abbasiyah yang menganut paham Mu'tazilah—*peny.*) untuk ulama-ulama mazhab dan agama, Imam Ridha (seorang imam keturunan Rasulullah saw.—*peny.*) merupakan wakil bagi kaum Muslim.

Terjadi dialog antara Imam Ridha dan seorang ilmuwan Kristen, tentang apakah Isa a.s. itu Tuhan ataukah hamba. Ilmuwan Kristen itu mengklaim kedudukan ketuhanan dan suprahuman (di luar sifat-sifat kemanusiaan—*peny.*) bagi Isa a.s.

Imam Ridha berkata, "Sebenarnya Isa al Masih itu segala sesuatunya baik kecuali satu hal, yaitu Isa al Masih, tidak seperti nabi-nabi lainnya, sangat tidak menyukai ibadah."

Ilmuwan Kristen menampik, "Sangat mengherankan engkau mengatakan hal semacam ini, ia paling abid (taat beribadah—*peny.*) di antara masyarakat."

Imam Ridha, setelah mengambil pengakuan beribadahnya Isa a.s. dari ilmuwan tersebut berkata, "Isa beribadah pada siapa? Bukankah ibadah merupakan dalil bagi kehambaan? Bukankah beribadah merupakan dalil bahwa Isa a.s. bukan Tuhan?"

Demikianlah, Imam Ridha telah menghukumi lawan bicara dengan menggunakan hal yang diterima olehnya, yang tentunya hal tersebut juga diketahui oleh Imam Ridha sendiri.

3. *Qiyas* yang tujuannya adalah menghasilkan *iqna'* pada pikiran lawan, dan mewujudkan suatu *tashdiq*, walaupun *dzanni*, dan tujuan utamanya adalah memaksa lawan untuk melakukan atau meninggalkan suatu pekerjaan, dinamakan *khitabah* (retorika). Pada *khitabah*, *qadhaya* yang

digunakan minimal harus dapat menciptakan keadaan *dzan* pada lawan bicara. Seperti "pembohong itu hina di mata masyarakat", "penakut itu tidak akan sukses."

4. *Qiyas* yang bertujuan hanya mengenakan keindahan-keindahan imajinatif pada *mathlub* dinamakan *syi'r* (puitika; syair/puisi). *Tasybihaat* (perumpamaan), *isti'araat* (metafora), dan *majazaat* (figurasi; kiasan), keseluruhannya tergolong jenis ini.

Syi'r secara langsung berhubungan dengan imajinasi. Dikarenakan terdapat hubungan antara emosi dengan *tashawuraat*, yakni setiap *tashawur* secara langsung akan membangkitkan emosi, *syi'r* akan mengendalikan emosi dari jalan ini, yang terkadang dapat menyebabkan pekerjaan-pekerjaan atau perilaku-perilaku yang mengherankan (aneh) dari manusia.

Pengaruh syair-syair Rudaki terhadap Raja Samani tentang keberangkatannya menuju Bukhara sangat masyhur, dan merupakan contoh yang terbaik:

Bukhara... hidup dan bergembiralah
Rajamu yang hidup, datang menjadi tamu
Raja laksana cemara dan Bukhara taman
Cemara datang menuju taman Bukhara
Raja bagai bulan dan Bukhara langit
Bulan merambat di langit Bukhara.

5. *Qiyas* yang tujuannya adalah membuahkan pemikiran yang keliru (menyesatkan) dinamakan *mughalatah* atau *safsathah* (sofisme; argumen palsu untuk memperdaya orang lain—*peny.*).

Mengenali *mughalatah*, seperti mengetahui gejala-gejala serta virus-virus yang berbahaya dan ganas, berguna bagi

seseorang agar dapat menghindar dari mereka; atau jika seseorang berusaha untuk menipu dan meracuninya, ia tidak sampai tertipu, bahkan dapat mengobati mereka yang teracuni.

Maka mengetahui jenis-jenis *mughalatah* adalah perlu guna menjauhinya secara pribadi, dan jangan sampai orang lain dapat dikelabuinya, serta menolong mereka yang terbelenggu.

Para ahli logika telah mengungkapkan tiga belas macam *mughalatah*. Di sini kita tidak dapat menguraikannya secara terperinci, saya hanya akan membawakan sebagiannya saja.

Mughalatah secara keseluruhan terbagi menjadi dua: *lafdzi* (literal) dan *maknawi* (intensional).

Termasuk *mughalatah lafdzi* jika sumber *mughalatah* adalah *lafadz* (kata). Seperti saat digunakan sebagai *had wasath* suatu kata yang memiliki beberapa arti. Pada *sughra*, yang dimaksud adalah salah satu arti, sedangkan pada *kubra*, arti yang lain, sehingga yang terulang hanya kata saja, bukan arti, dan *natijah* yang didapatkan akan salah. Seperti:

"Nasib Budi malang."

"Malang itu kota madya."

*"Maka nasib Budi itu kota madya."

Ini adalah *mughalatah.*

Atau seperti ketika seseorang yang dungu diumpamakan seperti kerbau, lalu disusun *qiyas* sebagai berikut:

"Yazid itu kerbau."

"Kerbau memiliki ekor."

*"Maka Yazid memiliki ekor."

Ini juga *mughalatah.*

Adapun *mughalatah maknawi*, tidak berhubungan dengan kata, tetapi berhubungan dengan arti, seperti yang sebelumnya dinukilkan dari Descartes.

"Pada setiap *qiyas*, jika *mukadimaat* telah diketahui sebelumnya, maka *natijah* dengan sendirinya menjadi *maklum*. Jika belum diketahui sebelumnya, maka *qiyas* tak akan mampu menjadikan mereka *maklum*. Maka pada kedua kondisi tersebut, *qiyas* itu tak berguna."

Mughalatah terletak saat dikatakan, "...jika *mukadimaat* telah diketahui sebelumnya, maka *natijah* dengan sendirinya menjadi *maklum*...." Padahal, diketahuinya *mukadimaat* tidak menyebabkan *natijah* diketahui dengan sendirinya, akan tetapi diketahuinya *mukadimaat*, ditambah *iqtiran* (konjungsi)[46] di antara hal-hal *maklum*, menyebabkan pengetahuan terhadap *natijah*, itu pun tidak sembarang konjungsi, melainkan konjungsi yang dijelaskan oleh mantik.

Maka *Mughalatah* di atas muncul saat hal yang tidak benar ditempatkan dengan dandanan hal yang benar. Dapat dikatakan bahwa *qiyas mughalatah* sering kali didapatkan pada *qiyas* yang terlihat benar pada perkataan para *mutafal sif* (sok filsuf).

Oleh karenanya, mengenali berbagai macam *mughalatah*, dan menerapkannya pada konteks-konteks yang tepat, sangatlah perlu dan penting.

---

46 Partikel yang digunakan untuk menggabungkan kata dengan kata, frase dengan frase, klausa dengan klausa, kalimat dengan kalimat, atau paragraf dengan paragraf. [*peny.*]

DAFTAR ISTILAH LOGIKA

1. **aam wa khash min wajhin.** Dua kulli yang antara mereka terdapat relasi umum wa khusus min wajhin.
2. **aam wa khash mutlaq.** Dua kulli dengan relasi umum wa khusus mutlaq.
3. **afrad.** Sesuatu (kata) yang dapat mewakili gambaran yang ada di benak atau pikiran kita.
4. **akbar.** Term (elemen pada qiyas) yang terdapat hanya pada kubra dan konklusi; tidak terulang sebelumnya pada sughra.
5. **'aks.** Salah satu dari hukum qadhiyah yang mana jika satu qadhiyah dipastikan benar maka otomatis kedua 'aks qadhiyah tersebut pun harus benar.
6. **'aks mustawi.** Pembalikan maudhu' (subjek) menjadi mahmul (predikat) dan mahmul menjadi maudhu'.
7. **'aks naqidh.** Naqidh (kontra/lawan dari) maudhu' menjadi mahmul dan naqidh mahmul menjadi maudhu'; atau naqidh mahmul menjadi maudhu' lalu maudhu' sendiri menjadi mahmul.
8. **al asykaal al arba'ah.** Empat figurasi (kiasan) yang mungkin terjadi berdasarkan posisi had wasath pada sughra maupun kubra.
9. **aradh al khash.** Kulli yang walaupun tidak termasuk hakikat bagi ekstensinya, namun hanya dapat diterapkan pada ekstensinya saja.
10. **aradh al'aam.** Kulli yang tidak merupakan sebagian hakikat ekstensinya; hanya merupakan sifat (aksiden) yang bahkan tidak khusus bagi masing-masing ekstensinya.
11. **asghar.** Term yang terdapat hanya pada sughra dan

konklusi; tidak terulang pada kubra.

12. **aslut tanaqudh.** Sebuah prinsip logis filosofis yang dikemukakan oleh kaum rasionalis realis tentang kemustahilan ijtima'un naqidhain dan irtifa'un naqidhain; terkadang disebut dengan ummul qadhaya.
13. **burhan.** Qiyas yang disusun demi "mementaskan" kebenaran di hadapan lawan bicara.
14. **dakhilain tahta tadhad.** Dua qadhiyah dengan relasi dukhul tahta tadhad.
15. **daur.** Kondisi di mana keberadaan—dalam pengertian luas—sesuatu bergantung pada dirinya sendiri.
16. **dharuri/ badihi.** Pengetahuan yang didapatkan tanpa didasari oleh fikr; seperti "siang hari itu terang", "malam hari itu gelap".
17. **dukhul tahta tadhad.** Relasi antara dua qadhiyah juz'iyah namun berbeda dari segi kualitas mereka; satu afirmatif, lainnya negatif.
18. **dzan.** Kondisi naiknya "pangkat" salah satu sisi—dan otomatis menurunnya sisi yang lain—dari sebuah berita bagi kita. Kita mengunggulkan salah satu dari dua sisi berita tersebut.
19. **dzanni.** Sejenis nilai bagi kondisi psikologis terhadap sebuah konsep, tingkatannya di bawah yaqin.
20. **fashl.** Kulli yang merupakan sebagian hakikat, namun ia juga merupakan garis pemisah bagi ekstensinya.
21. **fikr.** Sejenis gerak (aktivitas) pikiran untuk menyelesaikan masalah yang tak diketahui; berpikir.
22. **had al naqish.** Definisi yang hanya menjelaskan sebagian dari zat yang didefinisikan; terdiri dari jins al ba'id dan fash al qarib, atau fash al qarib saja.
23. **had al taam.** Definisi yang ideal, yang mengandung keseluruhan hakikat yang didefinisikan; terdiri dari jins al qarib dan fashl al qarib.
24. **had wasath.** Term yang terulang pada sughra maupun

kubra.

25. **hakiim**. Sebutan untuk seorang ilmuwan yang menguasai beberapa disiplin ilmu, yang paling menonjol di antaranya adalah Filsafat.
26. **hamliyah**. Jenis qadhiyah yang di dalamnya kita seperti menghukumi subjek dengan predikatnya.
27. **hamliyah waqi'iyah**. Suatu hamliyah yang menggantungkan dirinya pada persyaratan realitas yang terjadi.
28. **ijtima'un naqidhain**. Kondisi abstraktif ketika terjadi kombinasi dua hal yang saling kontradiktif (berlawanan).
29. **indiraj**. Hubungan yang paling wajar dalam sebuah qiyas di mana kita menyandarkan qiyas pada "keterteraan" konklusi di kedua premis.
30. **insya'**. Murakab taam yang tidak bersifat menceritakan, melainkan dengan sendirinya membentuk suatu realitas. Kata perintah atau larangan termasuk murakab taam jenis ini.
31. **iqna'**. Proses pemuasan lawan bicara dengan argumentasi yang menutup jalan keluar baginya.
32. **iqtirani**. Sebuah qiyas yang konklusinya terdapat secara acak dalam mukadimatain.
33. **irtifa'un naqidhain**. Kondisi abstraktif saat dua hal yang kontradiktif menghilang.
34. **isbatu al muqadam**. Jika terdapat afirmasi tentang kandungan muqadam dari sughra dalam sebuah qiyas istisna'i, yang mana sughra harus terdiri dari sebuah qadhiyah syartiyah.
35. **isbatu al tali**. Jika pada qiyas istisna'i terdapat persetujuan dengan kandungan tali (konsekuensi) sughra.
36. **ismu al khash**. Nama-nama atau sebutan untuk menceritakan gambaran juz'i (partikular; khusus);

seperti "Semeru", "Madinah", "Masjidil Haram", "Monas".

37. **ismu al 'aam.** Nama-nama atau sebutan untuk gambaran-gambaran kulli (universal); seperti "gunung", "kota", "masjid", "monumen".
38. **istiqra'.** Menularkan hukum dari sekelompok juz'i menuju kulli yang menaungi mereka. Penularan ini bergerak pada garis vertikal dari bawah ke atas.
39. **istisna'i.** Jenis qiyas yang konklusinya secara utuh terdapat pada salah satu premis.
40. **jadal.** Qiyas yang bertujuan "menyumbat" mulut lawan bicara, tanpa harus "membuang waktu" menjelaskan pedanya kebenaran itu.
41. **jahl.** Kondisi tiadanya idrak (pengetahuan) mengenai sesuatu.
42. **jins.** Jika kulli hanya menerangkan sebagian hakikat ekstensinya. Pada saat yang sama, jins juga meliputi sekian banyak nau' di bawahnya.
43. **juz'i.** Gambaran yang secara rasional mustahil dapat diterapkan pada lebih dari satu ekstensi (bersifat khusus/partikular).
44. **kadzib.** Berita yang kandungannya tidak cocok dengan realitas yang diberitakan. Berita bohong.
45. **khitabah.** Qiyas yang bertujuan mengajak pendengar untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu dengan mempertegas sisi kebaikan atau keburukan perbuatan tersebut.
46. **kubra.** Premis kedua dan seterusnya dalam qiyas. Premis mayor.
47. **kulli.** Gambaran yang terdapat pada pikiran, yang secara rasional mungkin diterapkan pada lebih dari satu ekstensi.
48. **kulliyaat al khamsah.** Salah satu pembahasan logis yang membahas tentang lima hubungan yang mungkin terjadi antara suatu arti kulli dengan ekstensinya. Yang

terkadang juga disebut oleh logikawan Muslim sebagai madkhal atau mukadimah.

49. **kulliyah**. Hamliyah yang subjeknya terdiri dari suatu pengertian kulli.
50. **mabadi' al sittah**. Sebuah argumentasi demonstratif (burhan), biasanya akan menjadikan salah satu dari enam pendahuluan sebagai premisnya.
51. **mafhum**. Pengertian yang ada pada benak kita, yang lalu dibagi menjadi kulli dan juz'i, yang bisa diterapkan pada misdaq (ekstensi).
52. **mahkum bihi**. Bagian dari tashdiq yang dengannya kita menghukumi sesuatu.
53. **mahkum 'alaihi**. Bagian dari tashdiq yang dihukumi dengan sesuatu.
54. **mahmul**. Bagian kedua dari qadhiyah hamliyah yang merupakan berita sebenarnya tentang subjek. Predikat sebuah berita.
55. **mahsurah**. Hamliyah yang dilengkapi dengan keterangan tentang kuantitas maudhu'—sebagian atau keseluruhan—yang dituju oleh hukum.
56. **mahsuraat al arba'ah**. Empat jenis qadhiyah mahsurah, afirmatif atau negatif, yang didapatkan dari keseluruhan atau sebagian dari maudhu' yang dituju dan bagaimana kondisi hukum tersebut.
57. **mahsurah juz'iyah**. Mahsurah di saat hanya sebagian maudhu' sebagai tujuan hukum.
58. **mahsurah kulliyah**. Mahsurah di saat keseluruhan maudhu' sebagai tujuan hukum.
59. **makan**. Salah satu kesamaan yang disyaratkan agar aslut tanaqudh terjadi, yakni kesamaan pada tempat. Tak akan terjadi tanaqudh antara dua hal pada dua tempat yang berbeda.
60. **Mantik**. Ilmu logika, yang menerapkannya akan menjaga pikiran seseorang dari kesalahan saat berpikir.

61. **maudhu'**. "Poros" sebuah disiplin ilmu yang seluruh permasalahan ilmu tersebut tidak akan lepas darinya; subjek atau dasar ilmu. Terdapat istilah lain bagi maudhu', yaitu bagian pertama dari sebuah qadhiyah hamliyah yang diberitakan tentangnya; subjek sebuah berita.
62. **maujibah**. Qadhiyah yang rabitah (kopula) di dalamnya bersifat positif, afirmatif.
63. **misdaq**. Ekstensi. Hal di luar alam pikiran yang mana gambaran kulli maupun juz'i ditetapkan padanya.
64. **mufrad**. Qaul (susunan kata) yang sebagian dari kata tersebut tidak menunjukkan sebagian dari artinya. Kata tunggal.
65. **mughalathah lafdziyah**. Mughalathah yang berakar di mispresentasi dalam kata-kata yang digunakan pada qiyas.
66. **mughalathah ma'nawiyah**. Mughalathah yang berakar di mispresentasi dalam "arti" kata-kata yang digunakan pada qiyas.
67. **mughalathah / safsathah**. Qiyas yang, dari segi tujuan maupun kandungan, "bertugas" mengelabui pendengar; memutarbalikkan kebenaran.
68. **muhmalah**. Hamliyah yang maudhu'-nya kulli, namun hanya sebagai perantara agar hukum dapat disalurkan pada afrad kulli tersebut, tetapi tanpa pernyataan kuantitas maudhu' yang dituju oleh hukum.
69. **muhmal**. Kata yang tidak mengandung arti sama sekali.
70. **muqadam**. Bagian pertama qadhiyah syartiyah, yang dengan sendirinya terdiri dari minimal satu qadhiyah hamliyah.
71. **mukadimah**. Sebutan untuk hal-hal yang terlebih dahulu telah diketahui oleh pikiran, lalu digunakan sebagai "modal" fikr.
72. **munfasilah**. Syartiyah yang rabitah-nya bersifat

keterpisahan dan pertentangan, yakni berpisahnya satu bagian dengan bagian yang lain.

73. **murakab**. Qaul yang sebagian darinya menunjukkan sebagian dari artinya. Kata yang tersusun.
74. **murakab naqish**. Murakab (susunan kata) yang tidak cukup untuk menggambarkan maksud pembicara dengan sempurna.
75. **murakab taam**. Susunan kata yang menggambarkan maksud pembicara dengan sempurna.
76. **musyahadah**. Sejenis eksperimen yang menitikberatkan pada observasi oleh pancaindra, khususnya indra penglihatan.
77. **mutabayinain**. Sebutan untuk dua kulli berelasi tabayun.
78. **mutadakhilain**. Dua qadhiyah dengan relasi tadakhul.
79. **mutadhadatain**. Dua qadhiyah dengan relasi tadhad.
80. **mutanaqidhain**. Dua qadhiyah dengan relasi tanaqudh.
81. **mutasawiyain**. Dua kulli yang berelasi tasawi.
82. **muttasilah**. Syartiyah yang rabitah di dalam qadhiyah adalah dari jenis keseiringan; keseiringan satu bagian dengan bagian yang lain.
83. **nadzari /iktisabi**. Pengetahuan yang tak dapat dihasilkan kecuali dengan didasari oleh fikr.
84. **nafyu al muqadam**. Jika terdapat penafian tentang kandungan muqadam dalam sughra dari sebuah qiyas istisna'i.
85. **nafyu al tali**. Jika terdapat negasi tentang kandungan dari tali sughra sebuah qiyas istisna'i.
86. **natijah**. Sebuah qadhiyah yang dihasilkan dari dua mukadimah dalam qiyas. Konklusi qiyas (silogisme).
87. **nau'**. Jika suatu kulli merupakan keseluruhan hakikat ekstensinya.
88. **nilai ta'yini**. Sebuah satuan nilai yang setelah diterima akan menjadi dasar bagi sederetan nilai lainnya.
89. **qaul**. Susunan suara (kata) yang mewakili arti tertentu.

90. **qiyas**. Salah satu topik pembahasan Logika; "teknik" merangkum dua pengetahuan, demi menghasilkan satu pengetahuan baru (konklusi).
91. **qiyas musawaat**. Sejenis qiyas yang berdasarkan ketentuan dari luar mengikuti prinsip "kesamaan" antara dua premisnya dengan konklusi.
92. **qadhiyah**. Susunan kata (kalimat) sempurna yang menceritakan sesuatu kenyataan di masa lalu, kini, atau mendatang, dengan kemungkinan benar atau salah, disebut juga dengan kabar.
93. **qadhiyah lafdziyah**. Suatu berita yang telah dilontarkan dalam bentuk "kata" yang keluar dari mulut pembicara.
94. **qadhiyah ma'kulah**. Suatu berita yang belum dilontarkan dalam bentuk "kata", hanya saja sudah tersusun sempurna pada benak pembicara.
95. **qadhaya hissiyah**. Proposisi-proposisi yang bermuara pada indra.
96. **qadhaya tajribiah**. Proposisi-proposisi yang berakar pada eksperimen.
97. **quwwah fi'l**. Salah satu syarat dari aslut tanaqudh; kesatuan dari segi, bahwa kedua pemberitaan dipandang dari sisi potensial atau aktual.
98. **rabitah/ nisbah**. Suatu bagian dalam qadhiyah yang menghubungkan antara subjek dengan predikat; mengalirkan "hukum" yang ada pada predikat ke arah subjek.
99. **rasm al naqish**. Definisi yang selain tidak mengandung hakikat yang didefinisikan, juga tidak dapat menjelaskan batas-batas dari yang didefinisikan dengan sempurna. Definisi dengan tingkat akurasi paling rendah.
100. **rasm al taam**. Definisi yang walaupun tidak mengandung hakikat yang didefinisikan, hanya menjelaskan ciri-ciri aksidental dari yang didefinisikan, namun merupakan satu-satunya jenis definisi ideal yang

dapat diterapkan pada kenyataan.

101. **salibah**. Qadhiyah yang rabitah-nya bersifat negatif.
102. **shadiq**. Berita yang kandungannya cocok dengan realitas yang diberitakan. Berita yang benar.
103. **sughra**. Premis perdana dalam sebuah qiyas. Premis minor.
104. **sur**. Lambang yang menentukan kuantitas subjek dalam sebuah qadhiyah.
105. **syakhsiyah**. Hamliyah yang subjeknya berupa hal yang juz'i.
106. **syak**. Kondisi ragu saat sebuah berita dihadapkan pada kita; sama beratnya kedua sisi berita (sisi afirmasi atau negasi) tersebut bagi kita.
107. **syartiyah**. Sejenis qadhiyah yang terdiri dari minimal dua qadhiyah hamliyah, di mana kita menggantungkan kandungan salah satu qadhiyah pada muatan qadhiyah yang lain.
108. **syart**. Kesamaan pada kondisi (syarat), yang merupakan salah satu syarat terjadinya tanaqudh.
109. **syikl awal**. Figur pertama qiyas iqtirani, di mana had wasath sebagai mahmul pada sughra dan maudhu' pada kubra.
110. **syikl rabi'**. Figur keempat qiyas iqtirani, di mana had wasath menjadi maudhu' pada sughra dan mahmul pada kubra.
111. **syikl tsalis**. Figur ketiga qiyas iqtirani, di mana had wasath menjadi maudhu' pada kedua mukadimah.
112. **syikl tsani**. Figur kedua qiyas iqtirani, di mana had wasath menjadi mahmul pada kedua mukadimah.
113. **syi'ir**. Qiyas yang kandungannya berupa keindahan-keindahan yang dikenakan untuk "mengairi" imajinasi pendengar demi tujuan-tujuan tertentu.
114. **tabayun**. Salah satu bentuk relasi antara dua pengertian kulli; saat masing-masing dari dua kulli tidak dapat

diterapkan pada ekstensi yang lain.

115. **tabi'iyyah**. Hamliyah yang maudhu'-nya kulli, di samping itu tujuan dari pemberitaan tersebut adalah keberadaannya sebagai hal yang kulli.
116. **tadakhul**. Relasi antara dua qadhiyah yang berbeda dari kuantitas namun sama dari segi kualitas.
117. **tada'i**. Sebuah aktivitas pikiran saat ia mengangkat sebuah gambaran pada ingatan, selanjutnya gambaran-gambaran lain yang berasosiasi dengan gambaran tersebut juga akan teringat.
118. **tadhad**. Relasi antara dua qadhiyah yang mana memiliki kesamaan dari segi kuantitas mereka yang kulli, namun salah satunya afirmatif dan lainnya negatif.
119. **tajrid**. Proses abstraksi oleh pikiran terhadap gambaran-gambaran yang didapatnya melalui indra, di mana gambaran tersebut senantiasa menyatu di alam luar, juga saat diterima oleh pikiran.
120. **tajziyah**. Aktivitas pikiran yang memilah-milah gambaran yang didapat melalui indra.
121. **tali**. Bagian kedua dari qadhiyah syartiyah.
122. **ta'mim**. Proses generalisasi gambaran-gambaran partikular (khusus) oleh pikiran, menjadikan mereka sebuah gambaran universal.
123. **tamsil**. Analogi. "Penularan" hukum dari suatu juz'i ke juz'i yang lain, atau dari suatu kulli ke kulli yang memiliki nisbah tabayun dengan kulli pertama. "Penularan" hukum pada suatu garis horizontal (mendatar).
124. **tanaqudh**. Salah satu dari empat jenis relasi antar-qadhiyah; yang mana kandungan salah satu dari mereka merupakan penafian sempurna bagi yang lain. Kebenaran atau kebohongan kedua qadhiyah tersebut adalah mustahil.
125. **tarkib**. Kerja pikiran di mana ia merangkai beberapa gambaran yang sebelum itu didapatnya melalui

pancaindra secara terpisah.

126. **tasawi**. Relasi antara dua kulli jika masing-masing dapat diterapkan secara keseluruhan pada ekstensi yang lain.
127. **tashawuraat**. Bagian Logika yang bersangkutan dengan tashawur; seperti kulli dan juz'i, nisab al arba'ah.
128. **tashawuraat badihi**. Tashawur yang didapatkan tanpa fikr.
129. **tashawuraat iktisabi**. Tashawur yang hanya bisa didapatkan melalui fikr.
130. **tashdiq**. Idrak yang diikuti rasa "menghukumi" oleh diri orang yang mengetahuinya.
131. **tashdiqaat**. Bagian Logika yang bersangkutan dengan tashdiq; seperti qiyas atau sina'at al khamsah.
132. **tashdiqaat badihi**. Tashdiq yang dengan sendirinya muncul pada diri seseorang (tanpa fikr).
133. **tashdiqaat iktisabi**. Tashdiq yang hanya bisa didapatkan melalui fikr.
134. **term**. Elemen pada qiyas (silogisme).
135. **tikraru al ma'lum**. Menganggap sesuatu yang sebelumnya telah diketahui sebagai konklusi atau hasil dari sebuah aktivitas.
136. **umum wa khusus min wajhin**. Suatu bentuk relasi jika masing-masing dari dua kulli hanya dapat diterapkan pada sebagian ekstensi yang lain.
137. **umum wa khusus mutlaq**. Relasi antara dua kulli bila hanya salah satu dapat diterapkan secara keseluruhan pada ekstensi yang lain. Sementara kulli kedua hanya dapat diterapkan pada sebagian ekstensi kulli pertama.
138. **yaqin**. Yakin. Kondisi di mana kita hanya memihak pada salah satu dari dua sisi, dengan menafikan sisi yang lain.
139. **zaman**. Salah satu syarat aslut tanaqudh, yakni kesamaan pada waktu.

INDEKS

PROFIL RAUSYANFIKR INSTITUTE YOGYAKARTA

VISI

Menuju Masyarakat Islami yang rasional dan spiritual

MISI

Membangun Tradisi Pemikiran yang berbasis Filsafat Islam dan Mistisisme untuk membangun Tanggungjawab Sosial kemasyarakatan

SEKILAS TENTANG RAUSYANFIKR INSTITUTE

RausyanFikr dibentuk pada awal tahun 1990-an oleh komunitas mahasiswa di Jogjakarta yang berkumpul atas dasar semangat pemikiran dan dakwah Islam dan bersamaan dengan gaung Revolusi Islam Iran yang turut meramaikan wacana Islam di kalangan aktifis Mahasiswa Islam di kampus-kampus di Yogyakarta.

Pada pertengahan tahun 1995 kelompok diskusi ini memformalkan diri dalam bentuk yayasan yang diberi nama RausyanFikr. Menjelang akhir tahun 1990-an dan awal tahun 2000 RausyanFikr lebih mempertajam fokus pada isu strategis yayasan RausyanFikr yaitu kajian filsafat Islam dan mistisisme terutama mengapresiasi serta mengembangkan wacana dari filsafat islam dan mistisisme oleh para filosof muslim Iran yang kiranya

memiliki relevansi untuk dikontribusikan demi pengembangan masyarakat Indonesia pada orientasi intelektual dan spiritual.

Pada akhir tahun 2010, Pengkajian para peneliti RausyanFikr melihat besarnya pengaruh transformasi Filsafat dan Irfan (mistisisme) dalam revolusi Islam Iran perlu menyusun rencana strategis dengan sebuah kontruksi kebudayaan sehingga pengaruh Revolusi Islam Iran perlu diorientasikan pada pembangunan budaya berpikir masyarakat di Indonesia dengan tetap menjunjung tinggi semangat Negara Kesatuan Republik Indonesia dalam bingkai KeBhinekaan. Maka pada 2010 - 2015 Fokus program lebih dipertajam dalam bentuk pengkajian filsafat Islam dan mistisisme dalam format pesantren mahasiswa dengan nama Pesantren Mahasiswa Madrasah Murtadha Muthahhari. Kegiatan ini adalah upaya awal mempersiapkan sebuah pendidikan formal berbasis perguruan tinggi untuk Sekolah Tinggi Filsafat Islam pada 2015.

PROGRAM RAUSYANFIKR

Sejak berdirinya pada 1995 hingga tahun 2010, RausyanFikr memilki 2 fokus program unggulan yang bersifat strategis dalam sosialisasi pemikiran Filsafat Islam dan Mistisisme yaitu:

TRAINING PENCERAHAN PEMIKIRAN ISLAM (PPI)

Program PPI ini sekarang diubah namanya menjadi *Short Course Islamic Philosophy & Misticism*. Per Desember 2010 program ini sudah memasuki angkatan ke 39. Paket *Short Course* ini adalah format dasar pelajaran Filsafat Islam & Mistisisme.

Materi-materi utama yang disajikan pada PPI/*Short Course* ini:

1. Pandangan Dunia
2. Epistemologi
3. Agama dan Konstruksi Berpikir

PAKET PROGRAM LANJUTAN PPI

Paket Epistemologi (12 kali pertemuan)
Paket ontologi (6 kali pertemuan)
Paket Wisata Epistemologi (14-20 hari full intensif menginap)

PESANTREN MAHASISWA

Peserta program pesantren mahasiswa ini adalah peserta kajian yang sudah melewati tahap - tahap program training/ *short course* dan paket kajian lanjutan. Pesantren mahasiswa ini diadakan selama 2 tahun (8 semester) tiap angkatan. Angkatan I Pesantren ini telah dimulai pada bulan oktober 2010 dan diikuti oleh 12 santri.

Materi-materi pokok dalam pesantren ini

1. Logika : 1 semester
2. Epistemologi : 2 semester
3. Filsafat Agama : 3 semester
4. Bahasa Arab/Persia : 8 semester

Mahasiswa yang ingin menjadi santri memenuhi syarat utama yaitu peserta yang telah menempuh tahap-tahap pengkajian filsafat Islam dari PPI hingga paket-paket Program Lanjutan.

Pesantren Mahasiswa ini dilaksanakan dengan format santri yang menginap di Pondok dan santri yang tidak menginap. Khusus santri menginap mendapatkan materi tambahan selain amalan-amalan dan doa harian serta Doa Kumayl dan Jausan Kabir tiap malam Jumat serta pembahasan Al-Quran tematik.

PERPUSTAKAAN RAUSYANFIKR

Perpustakaan RausyanFikr hadir bersamaan dengan berdirinya Yayasan RausyanFikr Yogyakarta pada tanggal 14 Maret 1995. Pendirian perpustakaan ini hadir untuk menyediakan informasi buku-buku Filosofis dan akhlak yang kiranya diharapkan relevan dalam memberikan kontribusi terhadap pemikiran dan kebudayaan Islam yang dapat diadaptasikan dalam konteks masyarakat Indonesia. Oleh karena itu sejalan dengan visi misinya, Perpustakaan RausyanFikr hadir untuk memberikan pelayanan penelitian yang berhubungan dengan tema penelitian AhlulBayt.

Tema AhlulBayt yang dimaksudkan adalah koleksi khusus dari khazanah pemikiran Filsafat dan mistisisme dari para pemikir Islam terutama dari khazanah tradisi pemikiran Islam Iran, juga

mencakup latarbelakang teologi para pemikir tersebut, termasuk juga koleksi buku dan penelitian yang mengkaji pemikiran mereka baik dari dunia Islam maupun Barat atau para pemikir yang punya perhatian dalam memberi perluasan tema-tema kajian para pemikir tersebut oleh para intelektual di Indonesia.

KOLEKSI

Koleksi Perpustakaan RausyanFikr berupa monograf atau buku. Koleksi perpustakaan RausyanFikr sampai dengan September 2011.

NO	Jenis Koleksi	Jumlah	
		Judul	Eksemplar
1	Ahlul Bayt	1401	2.622
2	Kliping Iran & Timur Tengah	53	106
3	Terbitan Berkala	250	295
4	Buku Tandon	1033	1033
5	Skripsi & Tesis	72	72
	Jumlah	2.804	4.118

KOLEKSI KHUSUS

Karya Pemikiran Murtadha Muthahhari dan Ali Syariati yang telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dan karya penelitian skripsi dan tesis yang melaksanakan penelitian di perpustakaan RausyanFikr:

BUKU KARANGAN MURTADHA MUTHAHHARI

NO	JUDUL BUKU
1	Pengantar Ilmu-ilmu Islam
2	Mutiara Wahyu
3	Pelajaran-Pelajaran Penting dari Al-Quran I
4	Pelajaran-Pelajaran Penting dari Al-Quran II
5	Tafsir Surat-surat Pilihan:Mengungkap Hikmah
6	Imamah dan Khilafah
7	Keadilan Ilahi
8	Kehidupan Yang Kekal

9	Kenabian Terakhir
10	Kepemimpinan Islam
11	Manusia dan Takdirnya
12	Pandangan Dunia Tauhid
13	Asuransi dan Riba
14	Etika Seksual dalam Islam
15	Hak-Hak wanita dalam Islam
16	Hijab Gaya Hidup Wanita Islam
17	Hijab, Citra Wanita Terhormat
18	Pengantar Ushul Fikh&Ushul Fikh Perbandingan
19	Prinsip-prinsip Ijtihad antara Sunnah dan Syi'ah
20	Akhlak Suci Nabi yang Ummi
21	Falsafah Akhlak/Kritik Atas Konsep
22	Jejak-Jejak Ruhani
23	Kata-kata Spiritual
24	Menapak Jalan Spiritual
25	Mengenal Ilmu Kalam:Cara Mudah
26	Mengenal Tasawuf
27	Stop Anarkis
28	Gerakan Islam Abad XX
29	Ceramah-ceramah Seputar Persoalan Penting Agama dan Kehidupan I
30	Ceramah-ceramah Seputar Persoalan Penting Agama dan Kehidupan II
31	Falsafah Kenabian
32	Falsafah Pergerakan Islam
33	Filsafat Hikmah:Pengantar Pemikiran Shadra
34	Filsafat Moral Islam:Kritik Atas Berbagai Pandangan Moral
35	Fitrah
36	Islam dan Kebahagiaan Manusia
37	Islam dan Tantangan Zaman
38	Jejak Ruhani
39	Kebebasan Berfikir dan Berpendapat dalam Islam
40	Konsep Pendidikan Islam
41	Kritik Islam Terhadap Materialisme

42	Kumpulan Artikel Pilihan:Kitab Al- Ghadir dan Persatuan Islam, Apakah Nabi SAW...
43	Manusia dan Agama
44	Manusia dan Alam Semesta
45	Manusia Sempurna:Pandangan Islam
46	Manusia Seutuhnya
47	Masyarakat dan Sejarah:Kritik Islam Atas Marxisme dan teori Lainnya
48	Menelusuri Rahasia Hidup
49	Mengapa kita Diciptakan
50	Mengenal Epistemologi
51	Menguak Masa Depan Umat Manusia
52	Menjangkau Masa Depan:Bimbingan Untuk Generasi Muda
53	Murtadha Muthahhari:Sang Mujahid.....
54	Neraca Kebenaran dan Kebathilan:Jelajah Alam Pikiran Manusia
55	Pengantar Menuju Logika
56	Semangat Pemikiran Islam
57	Tema-Tema Pokok Nahjul Balaghah
58	Ali Bin Abi Thalib dihadapan Kawan dan Lawan
59	Karakter Agung Ali Bin Abi Tholib

SKRIPSI TENTANG MURTADHA MUTHAHHARI

NO	JUDUL	Penyusun	KAMPUS
1	Konsep Negara dan Masyarakat Menurut Murtadha Muthahhari	Ahmad Chumaedi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2	Pemikiran Murtadha Muthahhari tentang Manusia dan Tujuan Pendidikan Islam	Mahbubillah	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3	Pemikiran Ayatullah Murtadha Muthahhari Tentang Poligami	Samsul Bahri	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

4	Revolusi Iran dan Pandangan Ayatullah Murtadha Muthahhari Terhadapnya	Agus Ramadhan Bahri	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
5	Kepemimpinan (Imamah) dalam Syi'ah (Study Analisis Terhadap Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Abdurrahman	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
6	Manusia dan Agama (Refleksi Murtadha Muthahhari tentang Perbedaan)	Nining Pratiwi S.Ag	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
7	Masyarakat dan Sejarah Study atas Pemikiran Murtadha Muthahhari (1946-1979)	Nur Hajar Ma'ruf	S1 UNY Yogyakarta
8	Islam dan Materialisme Study Pemikiran Murtadha Muthahhari	Harsa Trimona	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
9	Akhlak dan Kebahagiaan Manusia (Study Atas Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Sri Asih Hartati	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
10	Konsep Manusia dan Masyarakat Islam (Study terhadap Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Muhammad Irman	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
11	Moral dalam Islam (Study Atas Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Fitri Fajarwati	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
12	Keadilan Tuhan Terhadap Perbuatan Baik Bagi Non-Muslim dalam Pandangan Murtadha Muthahhari	Imam Nahrawi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
13	Kritik Murtadha Muthahhari atas Saintisme	Sanawi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

14	Paradigma Pendidikan Islam (Study Atas Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Muhajir	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
15	Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam PemikiranMurtadha Muthahhari	Syahrul Mizar Syaragih	S2 UGM
16	Konsep Pendidikan Akhlak Murtadha Muthahhari	Zuhriadi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
17	Irfan Sebagai Metode mencapai Pencerahan Spiritual (Telaah Atas Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Deden H. M. S	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

ALI SYARIATI

BUKU KARANGAN ALI SYARI'ATI

NO	JUDUL
1	Kemuliaan Mati Syahid
2	Ummah dan Imamah
3	Makna Haji
4	Mengapa Nabi SAW Berpoligami
5	Doa:Sejak Ali Zaenal Abidin Hingga Alex...
6	Harapan Wanita Masa Kini
7	Wanita Dimata dan Hati Rosulullah
8	Agama Vs Agama
9	Humanisme:Antara Islam dan Mazhab Barat
10	Ideologi Kaum Intelektual
11	Islam Agama Protes
12	Islam, Mazhab Pemikiran dan Aksi
13	Kritik Islam Atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainya
14	Membangun Masa Depan Islam:Pesan untuk para Intelektual Muslim
15	Para Pemimpin Mustadha'afin

16	Paradigma Kaum Tertindas
17	Tugas Cendikiawan Muslim
18	Abu Dzar:Suara Parau Penentang Penindasan
19	Fatimah Az-Zahra:Pribadi Agung Putri Rosulullah
20	Rasulullah SAW:Sejak Hijrah Hingga Wafat

SKRIPSI TENTANG ALI SYARI'ATI

NO	JUDUL	PENYUSUN	KAMPUS
1	Pemikiran Politik Ali Syari'ati	Fahriza	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2	Sosialisme Islam Ali Syari'ati (1933-1977)	Ismulyadi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3	Studi Pemikiran Ali Syari'ati tentang Hubungan Teori sosial dan tindakan Politik	Faqih Hidayat	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
4	Tanggung Jawab Kaum Intelektual (Studi Komparatif antara Pandangan Antonio Gramsci dan Ali Syariati)	Badrudin	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
5	Kontribusi Pemikiran Ali Syariati Terhadap Revolusi Islam Iran 1979 M	Rochana	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
6	Ideologi Gerakan Dakwah Ali Syari'ati Relevansinya terhadap Gerakan Dakwah di Indonesia	Misbakhul Munir	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
7.	Sosialisme Islam Pemikiran Ali Syariati	Eko Supriyadi	S1 Ilmu Pemerintahan Universitas Gadjah Mada Yogyakarta